В. М. ЗОЛОТУХИН

ТОЛЕРАНТНОСТЬ

Кемерово 2001

Министерство образования Российской Федерации

Кузбасский государственный технический университет

В.М. Золотухин

ТОЛЕРАНТНОСТЬ

КЕМЕРОВО 2001

ББК Ю 61
Т 52

Золотухин В.М. Толерантность. Монография / Кузбас. гос. техн. ун-т.- Кемерово, 2001. - 145 с.

ISBN 5-89070-227-0

В работе дается определение понятия "толерантность" в европейской историко-философской традиции. Анализируется постановка проблемы терпимости и ее развитие в русской философской мысли. На этой основе рассматривается соотношение толерантности и агрессии, что позволяет выявить сущность толерантных отношений, а также определить субъект толерантности. Определяются онтологические и гносеологические основания как толерантности, так и толерантных отношений.

Монография предназначена для студентов, аспирантов, а также преподавателей философских дисциплин. Работа будет интересна для всех, кто интересуется историей философии, социальной философией и социально-культурными проблемами.

Рецензенты: Зав. кафедрой философии Кемеровского государственного университета, д-р.филос.н., профессор В.П. Щенников; зав. кафедрой истории Кемеровского государственного института искусств и культуры, д-р.филос.н., профессор Г.С. Баранов

Печатается по решению редакционно-издательского совета Кузбасского государственного технического университета.

ББК Ю 61

ISBN 5-89070-227-0

ВВЕДЕНИЕ

Предлагаю читателю результат исследования проблемы толерантности, которая возникла еще в античности как потребность разрешения возникающих социальных конфликтов. В истории философской мысли и на практике она вызывала и вызывает к себе периодический интерес. Сегодня проявляемый к ней интерес определяется современным состоянием развития общества, которое в условиях усложнения форм деятельности и общения человека актуализирует такие проблемы как: стандартизация; омассовление сознания человека и его поведения, самоопределение личности. Существующее многообразие социального и культурного фона бытия человека ставит общество в целом перед проблемой выбора типа мировоззренческого сознания (коммуникативное и специализированное), которые выводят исследователей на изучение проблем, связанных с соотношением существования в обществе таких социальных механизмов как толерантность и насилие (различные формы агрессии).

Потребность философского осмысления понятия "толерантность" базируется на необходимости отражения существовавших и существующих политических, правовых и моральных процессов в обществе, так или иначе применяющих его в процессе исторического развития. Этому способствует практическое применение "этики ненасилия", связанной с традициями гуманистической этики, а также принципы и методы существования в обществе и политической деятельности актов сопротивления и неповиновения государственной власти. В этом случае "терпимость" ("толерантность") необходима как характеристика мужества и внутренней стойкости, способствующая сохранению целостности человека, его мировоззренческой открытости, не боящейся духовной конкуренции.

В различные периоды и в различных школах и направлениях мы можем найти такие определения понятия "терпимости" ("толерантности"): обуздание страстей посредством воспитания и знания (Сократ); интеллектуальная самозащита (Платон); стремление к "золотой середине" (Аристотель); воздержанность (Пиррон, Тимон); спасение и покаяние (Тертулиан); преодоление страданий (Фома Аквинский, Мейстер Экхарт); преодоление соблазна (Эразм Роттердамский); симпатия (А.Смит, Д. Юм); эффективный самоконтроль (Л.К.Вовенарг); стремление к умеренности (Ф.В.Вейс); сострадание (Ж.-Ж.Руссо, А.Шопенгауэр); всеобщий человеческий долг (И.Кант); сохранение мудрой меры равновесия (И.В.Гете); общественный инстинкт (Ч.Дарвин); идея всеобщего равновесия (Г.Спенсер); возможность контроля над чужой жизнью (марксизм); интеллектуальная симпатия (А.Бергсон); религиозный энтузиазм (У.Джеймс); социальная педагогика (Демократический социализм, В.Эйхлер); отношение претерпевающего к своему выбору (С.Къеркигор); принцип сохранения (К.Ясперс); внутренний регулятор моего отношения к другому (Ж.-П.Сартр); феномен молчания (Т.Карлейль); преодоление своего молчания (А.Камю); компромисс субъекта с действительностью для достижения своих потребностей и желаний (Х.Плеснер);

интенциональное переживание (Э.Гуссерль); рефлексия чужого опыта (В.Франкл); сосуществование различных языковых форм (Конвенционализм, Э.Мах, Л.Витгенштейн).

В отечественной философской мысли впервые начали подниматься проблемы, связанные как с разграничением "терпимости" среди других "актов поведения" (Л.И. Петражицкий), так и с поиском смыслообразующих конструкций для этого понятия (С.Л. Франк, Н.А. Бердяев). Наряду с этим можно выделить следующие определения: терпимость как "искусственно отысканная середина" (И.В.Киреевский, Н.Я.Данилевский); терпимость как надежное оружие для избежания расколов (А.П. Куницын); физиологическая характеристика человека (П.Я.Чаадаев); допущение чужой свободы (В.Соловьев); терпимость - элемент активного сотрудничества (Л.И. Петражицкий, К.Н.Леонтьев, Ф.М.Достоевский); терпимость как политическая умеренность и гражданское мужество. (С.Л.Франк); терпимость определяется уровнем нравственной сознательности (Н.А.Бердяев); терпимость как сочувственное отношение к чуждому (С.В.Мейен); внутренне активное отношение, проявляемое то ли в сострадании (и молчании), то ли в действии (и диалоге) (Ю.А.Ищенко); толерантность заинтересованная готовность принять другого таким, каков он есть (Ю.А.Шрейдер).

В работе анализируются существующие подходы и основания соотношения таких процессов в обществе как толерантность и агрессивность. В результате этого исследования дается классификация основных методологических принципов толерантности. К ним относится: "принцип терпимости", принцип взаимности", "принцип сочувствия", принцип "свободы слова", мировоззренческий плюрализм. При этом важнейшим является мир моральных требований – свободы, равенства, милосердия. Особое внимание обращается на принцип добровольного признания субъектами друг друга в качестве участников общественных отношений. Решающим здесь выступает фактор взаимной полезности, предполагающий взаимную заинтересованность сторон, уважение и учет их интересов, в частности, способность жертвовать частью собственных интересов ради максимизации общего блага. Подобный элемент заложен как в практической сфере действия, так и в сфере коммуникаций и, как следствие этого – характеризует толерантные отношения.

Важным является определение толерантных отношений, которые относятся, с одной стороны к социальным как противопоставление "природному" и "естественному", а с другой – возникают и выступают результатом деятельности человека. На них оказывают влияние способы функционирования сознания и поведения в конкретных социально-экономических, социально-политических и социально-культурных условиях, олицетворяющих влияние всех видов общественной макро-, мезо- и микросреды. Проблема толерантных отношений видится как дихотомия возможности и действительности, зависит от деятельности человека с его знанием, мнением и способностью оценивать мир, в котором он находится. Являясь носителем идей и взглядов, теоретического осмысления действительности, толерантные отношения связаны со всеми без исключения проблемами, которые функционируют не только на уровне сознания, но и на уровне практически

целесообразной деятельности человека. Они характеризуют все многообразие проявления нормативной жизни общества, классов, социальных групп, территориальных общностей и каждой личности, условия и факторы этой жизни.

Рассматривая вопрос о статусе субъекта толерантности необходимо подчеркнуть, что он является результатом искусственного конструирования гуманности (общечеловечности) в мире. Субъект толерантности является носителем общечеловеческих культурных ценностей, а с помощью культивирования (не только для себя, но и других) "этики понимания" обладает способностью (спонтанной или осознанной) к быстрой и эффективной адаптации в социальных отношениях. Активная деятельность субъекта направлена на обретение человеком самоопределенности "Я", учитывающая принципы уважения и признания другого, его или их "инакомыслием", а также справедливости на фоне и в рамках оценивающей культуры.

Выступая противоположностью насилию, толерантность определяется как принцип уважения и степень признанности прав человека в обществе, которые выполняют функцию ограничителя агрессивности для оптимальной социальной адаптации. Исходя из этого, **толерантность** мной определяется как **степень уравновешивания слабого и сильного на основе нейтрального и равноправного их сосуществования.** Нейтральность – есть строгость (дисциплина), которая знает правила игры, а равноправие - признанность "Другого". На первый план здесь выдвигаются такие основания как понимание и соблюдение юридически-правовой нормы. Особое значение имеет определение границ толерантности, как наличие возможностей для допущения "чужой" свободы. Иными словами, основанное на толерантности общество должно защищать себя, тем более быть готовым к этому, от проявления нетерпимости путем поиска уравновешивающих механизмов посредством борьбы с различными формами насилия (агрессивности).

Проблема толерантных отношений состоит в определении и нахождении одной из удовлетворительных форм социального контроля, которой может быть защищена исчезающая культура общества, в частности российского. Данная проблема выражается через конкретные формы своего осуществления, а именно в области науки, образования, воспитания массовой информации, литературы и искусства в том или ином обществе. Особую значимость приобретают механизмы регулирования индивидуальных и коллективных конфликтов.

Данная работа не претендует на полноту раскрытия всех аспектов, связанных с окончательным определением толерантности, но поднимает проблему толерантных отношений, ее специфики, принципов и субъектов как носителей толерантности.

Выражаю искреннюю признательность проф. В.П. Щенникову и проф. Г.С. Баранову за критические замечания, советы и рекомендации, которые помогли в работе над данным исследованием.

Глава 1. Терпимость: определения и основные теории

Первые попытки предать определенность понятию "терпимость" были предприняты в античности. Одним из первых примеров признания важности терпимого отношения к наличию многообразия форм социального поведения был дан древними афинянами. Теоретическое оформление этого отражено в знаменитой речи Перикла перед афинянами, переданной нами Фукидидом. Как отмечает А.Н. Уайтхед в работе "Приключение идей": это "первое открытое выступление в защиту социальной терпимости как требование, обязательное для всей цивилизации" [161, 443].

Примечательным элементом в этой речи является концепция организованного общества, признаваемая за всеми гражданами право на самоопределение. В то же время особо подчеркивается: "миролюбивая политика, если она не соединена с энергией, не спасет государство: свободная от опасностей покорность полезна не в государстве господствующем, а в подчиненном" [174, 137]. Также отмечается, что все невзгоды следует переносить с мужеством и при этом иметь правильную оценку происходящего как для достижения согласия, так и в спасении государства.

Следует отметить, что процесс обретения человеком различных степеней организованности с самого начала выражается посредством религиозности как одной из форм человеческого сознания. Религиозность человека позволяет на основе веры достичь для себя блага, приблизиться к добродетели и самоопределиться. При всем многообразии проявления религиозности для европейской философской традиции имеет определяющее значение соотношение элементов язычества и христианской религии.

Основное отличие язычества от христианства состоит в том, что у языческих народов мы наблюдаем религиозный пантеизм (наличие множественности Богов, помещенных внутрь природы). Находясь "ближе" к человеку и включенные в его жизнедеятельность, они дают возможность человеку искать объяснения явлениям природы в конечных причинах на примере конкретных Божеств. Как отмечает А.А. Потебня: "Язычество берет верх до тех пор, пока единобожие принуждено отвечать на всякий вопрос: "Так Богу угодно". Гораздо удовлетворительнее языческие объяснения, например, грозы: гром - это положим, стук колесницы, катящейся по небесному помосту; громовой удар - это стрела, пущенная тем, кто едет в этой колеснице. Движение колесницы, стук колес, полет стрелы - все это происходит по тем законам, как и на земле; чудесное состоит лишь в том, что это небесная колесница, а не земная" [225, 227].

Несмотря на существовавшие различия, многие представители европейской мысли того периода (например, Тертулиан) стремились к синтезу двух культур посредством усвоения тех достижений язычества, которые не противоречили христианской вере. Это объясняется тем обстоятельством, что "Христианство - по замечанию Шварца, - привнесло только веру во единого Бога и Христа, пострадавшего за грехи человечества, и затем - немногосложное богослужение. Но оно,

вообще, исключило природу, не дало многим чудесным явлениям природы объяснения, которые язычник объяснил, связавши со своей верой. Христианство смогло лишь несколько ограничить, но не устранить той части язычества, которая обращена к природе, ибо оно оставляло много незаполненного пространства вокруг семейной жизни, рождения, брака, смерти, вокруг многих занятий" [209, 5]. Поиски элементов взаимодополняемости и взаимоприемлемости осознанной религиозности наметили контуры в определенности понятия терпимость".

Рассмотрение жизни человека на основе всеобщего, "божественного" закона (Гераклит, Пифагор) позволяет выявить разрыв между "должным" и "сущим", а средством разрешения между ними противоречий выступает определенная система предписаний, которая может быть общей необходимостью или содержанием морального требования. Принципиально иной взгляд мы видим у софистов, впервые подчеркнувших формирующее значение образования и культуры в жизни человека.

В центре внимания у софистов стоит слово, а человек (как центр бытия) имеет творческое начало, главным отношением к миру которого является познание. Началом этого процесса можно считать знаменитое изречение Протагора - "человек есть мера всех вещей, существовавших, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют" [88, 15]. Человек у Протагора наделен постоянной возможностью самосовершенствоваться. Это особенно ярко выражено в его знаменитом "мифе", дошедшем до нас в платоновском изложении. Основная идея его заключается в том, чтобы научить людей "умению поддерживать свое существование" для того, чтобы "жить обществом". Последнее возможно только при условии введения "среди людей стыда и правды, чтобы они служили украшению городов и дружественной связи" [119, 433]. Опираясь на данное положение софисты выявили очень важное отличие природы от общества: природа объединяет людей (природные потребности у всех одинаковы), а законы и обычаи разъединяют их на основе многовариантности существования.

Ими также была сформулирована проблема - являются ли "добро" и "зло" самостоятельными, надиндивидуальными сущностями или они присущи самой человеческой природе. Соотношение "сущего" и "должного" затрагивает вопрос взаимосвязи угнетения человека со стороны общества с процессом отчуждения моральных ценностей от их реальных носителей. Данный момент усиливается Демокритом, для которого по мнению В.Ф. Асмуса, этика "не изолированная от общества единица, а гражданин города - государства" [6, 164]. С одной стороны он выдвигает тезис об натуралистически ориентированной этике, а с другой - интеллектуализирует моральные мотивы и высказывает убеждение о существовании общих этических определений.

В этом случае, первостепенная роль отдается моральной автономности человека, которая основана на внутренних регуляторах поведения - "стыд" и "долг". Вслед за Демокритом, Сократ рассматривает моральное бытие человека как предмет, где вопросы блага и добродетели, добра и зла, пользы и счастья приобретают ценностное содержание. С этим связывается вопрос о социальной ответ-

ственности человека, невозможной без наличия морального суверенитета и свободы как в образе мыслей, так и в поведении.

Возможность достижения добродетели реализуется только через обуздание страстей посредством воспитания и знания. В этом особую роль играет приобретение такого морального качества как терпение. Ксенофонт подчеркивает, что данное качество у Сократа проявляется через "воздержанность", способствует "нравственному совершенству" и позволяет (в противоположность к невоздержанности) иметь "возможность терпеть", ибо "невоздержанность не позволяет терпеть ни голода, ни жажды, ни любовных томлений, ни бессонных ночей", она "мешает наслаждаться, как следует, самым необходимым удовольствиям, которые доступны человеку" [76, 139-142]. Более того, Сократ утверждает, что только благодаря "воздержанию" человек может расчитывать на достижение высоких целей не только в творчестве, но и на практике.

Своим творчеством и практической деятельностью Сократ доказал, что действительные моральные ценности существуют не только в вербальной форме, но и в виде живого примера (через конкретные поступки и непосредственное общение с другими людьми). Подчеркивая этот момент, Б. Рассел отмечает: "Апология Сократа" дает новое изображение человека определенного типа: человека уверенного в себе, великодушного, равнодушного к земному успеху, верящего, что им руководит божественный голос, и убежденного в том, что для добродетельной жизни самым важным условием является ясное мышление, а сам Сократ ... напоминает христианского мученика и пуританина" [133, 108].

Мысль Сократа о том, что моральные понятия не имеют места в реальном (вещном мире) была развита Платоном в учении об “идеальных сущностях”. В диалоге "Горгий" Платон воспроизводит идеи Сократа и формулирует новые положения относительно таких понятий как справедливость и терпение, ибо "хуже творить несправедливость, чем ее терпеть, и оставаясь безнаказанным, чем нести наказание" [118, 510].При этом Платон выстраивает следующую цепь рассуждений: 1. причинять несправедливость безобразие, чем терпеть ее; 2. безобразное тождественно страданию и злу; 3. причинять несправедливость безобразнее, т.к. это приносит или зло, или страдание, или то и другое вместе; 4. второе и третье отпадают, ибо причинение несправедливости не сопряжено со страданиями для того, кто ее причиняет, чем терпеть ее; 5. причинять несправедливость есть большее зло, чем терпеть ее; 6. никто не станет предпочитать большее зло и безобразие меньшему злу и безобразию. Из этого вытекает следствие: логика морального сознания является действительной и через нее выстраивается иерархия ценностей для человека, а также происходит реформирование межчеловеческих отношений на основе долженствования.

Данное реформирование возможно для Платона через аскетизм, который, в отличии от христианского, вписывается в оптимистическое, человекоутверждающее мировосприятие и является предпосылкой духовного и социального сплочения. Исходя из этого и опираясь на орфико-пифагорейское учение о первоначальном бестелесном существовании души, он наделяет ее возможностью

"как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать собираться ее из всех его частей, сосредотачиваться самой по себе и жить, насколько возможно, - и сейчас и в будущем, - наедине с собою, освободившись от тела, как от оков" [120, 18-19]. Это происходит в процессе "познания-воспоминания" всего совершенного, где душа приобщается к миру идей и стремится к прекрасному посредством "очищения".

Взаимосвязь самосовершенствования человека с понятием долга у Платона, в отличии от Сократа, должна соответствовать божественному образцу. Это явилось предчувствием возникновения евангельского учения, но на что обращали внимание многие христианские учителя первенствующей церкви (напр. Иустин, св. Клемент Александрийский, Ориген). "В своем идеальном государстве, - как отмечает П.А. Кропоткин, - Платон не только сохранил рабство, но и смертную казнь рабу за недонесение и гражданам вообще за неуважение к установленной религии. Он призывал, таким образом, людей совершать то самое преступление, которое в молодости так глубоко возмутило его, когда в силу той же религиозной нетерпимости казнен был его учитель Сократ. "Эрос", т.е. любовь, которую Платон проповедовал в такой дивной форме, не удержал его от похвалы тех самых преступлений, в которые впала впоследствии и христианская церковь, несмотря на проповедь любви ее основателя" [77, 90].

Здесь необходимо отметить, что "Эрос" понимается Платоном как противоречие между прекрасным и безобразным, идеальным и телесным, вечным и временным, бытием и становлением. Он является противоречием души и разделен на небесную и земную любовь. Он жаждет разумности и достигнув ее становится философом, любящим прекрасное и в этом заключена его мудрость. Благодаря этому он находится "посередине" и приобщается к вечности как идеальной субстанции, познает красоту нравов и обычаев общества, вычленяет истинно духовные качества и осознает ничтожность телесной красоты. Его добродетелями становятся – справедливость, самообладание и мужество, которые не терпят безобразного, а вносят в отношения людей мягкость и спасают их от отчуждения, изгоняют грубость и внушают доверчивость друг к другу.

Говоря об интеллектуальной самозащите, Платон обосновывает стиль духа, при котором утверждается свободное сообщество, благодаря ощущению разнообразия. В связи с этим все его воззрения, согласные с законами разума, вносят свой вклад в понимание универсума, а "обязанность быть терпимым - это дань, которую мы должны принести неисчерпаемости нового в будущем и сложности еще совершившегося, превышающих силу нашего понимания" [161, 444].

Практическая направленность этики Аристотеля обусловлена пониманием добродетели как результата общения, зависимого от обычаев, привычек и нравов общества. В связи с этим, этические знания имеют ценность не сами по себе, а как актуализация практически-поведенческих задач, которые призваны направлять человеческую деятельность. Они тесно связаны с нормами и требованиями, в рамках которых необходимо наличие свободного выбора, совершаемого ответственным за свои поступки человеком. Поэтому этическая добродетель рождена

привычкой и выступает как свойство результата практического поведения. При этом, как и для опыта общения, необходима правильная организация деятельности и бытия человека. Но одной организации мало, к этому необходимо стремление к достижению "середины" как в страстях, так и в деятельности.

Данное положение обосновывается тем, что для Аристотеля добродетель основана на "середине двух пороков", а расположение между ними является похвальным. "Как в страстях, так и в поступках (пороки) переступают должное либо в сторону избытка, либо в сторону недостатка, добродетель же (умеет) находить середину и ее избирать" [5, 87]. Здесь идет речь об известном принципе середины, который в последствии приобрел название "золотой середины", где середина является тождественной совершенству, а ее крайности определяют те или иные пороки человека. Например, исследуя характеристику "гнева", Аристотель определяет: избыток как гневливость, недостаток - смирение, а середина - кротость. В этом случае, терпимость есть среднее между этими крайностями.

Для достижения в добродетели "золотой середины" необходим разум как условие ее осуществления. Это позволяет человеку не только знать, что хорошо и что плохо, но и уметь следовать благу. Как следствие этого, в трактате "О душе" делается вывод: нравственный человек есть мера для других людей и поэтому необходимо находится в гармонии с самим собой, чтобы не знать укоров совести. Поэтому "терпимость" отождествляется с воздержанностью и характеризует достижение "высшего блага" и всего, что связано с ним, более того - с "перенесением их" [4, 348].

Весомый вклад в обоснование "терпимости" был сделан такими философскими школами как: эпикурейская, стоическая и скептицизма. Поздний стоицизм и патристика, особенно ранняя, сделали теоретическое обоснование "терпимости" для христианской концепции и всей средневековой философии в целом. Взгляды эпикурейства и раннего стоицизма различаются противоположностью подходов - субъективного и объективного. Это проявилось в том, что эпикурейская школа разрабатывала учение эвдемонизма как попытке поиска счастья для человека, а ранний стоицизм призывал к самосохранению жизни, где удовольствие чаще всего приносит вред, ибо существует масса вредных удовольствий. Здесь "терпимость" связывается с претерпеванием страданий, ибо жестокость и несправедливость представляют возможность упражняться в добродетели, а также воспитывают стойкость и мужество.

Поздние стоики (Сенека, Эпиктет и Марк Аврелий) попытались свести воедино основания эпикурейцев и ранних стоиков. Они ищут через различные переживания спасения и вводят в норму морального поведения человека такие качества как смирение и искупление. На первое место выдвигается морализирующее начало, главными элементами которого являются образование и воспитание, ибо "если мы хотим связать людей и вырвать их из плена пороков, то пусть научатся различать благо и зло, пусть знают, что все, кроме добродетели, меняет имя и становится то злом, то благом" [146, 282]. Данное положение Сенеки позволяет актуализировать вопросы отношений между людьми в практической их жизне-

деятельности. Возможность для их решения только одна - превратить всеобщее "ощущение добра" в реальность посредством воли, ибо пока в нас нет образования и воспитания "имеются лишь задатки добродетели, но не сама добродетель" [146, 250].

Понятие "терпение" понимается Сенекой как основа для мужества. Оно больше всего выделяется из всех добродетелей потому, что тут и мужество, стойкость, выносливость "суть лишь его ветви; здесь и разумность, потому что без нее не будет решения, убеждающего как можно мужественнее перенести неизбежное; здесь и упорство, которое никому не поколебать, у которого никакой силе не вырвать изначального намерения; здесь весь неделимый сонм добродетелей, и все честное совершается одной добродетелью, но по решению всего их совета" [146, 144]. Терпение относится к тем благам и желаниям, которые со "скорбным ликом", а исполнение и прославление осуществляется не "толпой поздравителей", а благоговением коленопреклоненных. В качестве примера он приводит Диметрия, который спокойную жизнь без набегов судьбы назвал "мертвым морем". На основании этого делается вывод: "терпимость" должна базироваться на активности человека, ибо "не иметь повода ни встрехнуться, ни взволноваться, не знать ни угрозы, ни наслаждения, чтобы на них испытать крепость духа, но бездействовать в ненарушимой праздности, - это не покой, а мертвый штиль" [146, 145].

Интересна позиция Эпиктета, основанная на реализации здравого смысла. Его деление всех вещей на две части (те, что в нашей власти и те, что не в нашей власти) позволяет "благо" и "зло" отнести к тем вещам, которые зависят от активности человека и "создают жизнь по собственному проекту, достигая в этой свободе духовное единство с собой и душевного покоя" [135, 224]. В связи с этим вместе абстрактного критерия истины, Эпиктет предлагает ситуацию предвыбора, пред-решения для человека, которая является основанием выбора. Сам же выбор основания не зависит от физических благ, а является моральным.

Обращая внимание на этот аспект, С.Н. Трубецкой дополняет к нему "логос", понимаемый как разум человека, который допускает возможность своего извращения. Но нередко "логос" человека отличается от его личности, выступая в качестве "высшей силы". Ей он может подчиняться или противиться как “правый разум". При этом, человек приобщается к Божеству и "в нем он равняется богам, уподобляется им, а сознание божественного достоинства человека служит могущественным мотивом нравственной проповеди стоиков, как в учении о нравственном очищении, о воздержании от страстей, о господстве над низшей животной природой, так и в призыве к человеколюбию: человек есть святыня для человека" [159, 89].

Акцент на превосходство разума, как реакции на разрушение Античного мира, мы видим у Марка Аврелия. Если прежние стоики о душе говорили как о материальной, то Марк Аврелий говорит о самостоятельном ее существовании в качестве "интеллекта". Для него интеллект представляет собой наше подлинное "Я", как убежище от любой опасности и как неиссякаемый источник новых энер-

гетических импульсов, необходимых для достойной жизни человека. Здесь впервые обращается внимание на "любовь" как основание органической связи всех людей. Как веление рациональной души она проявляется через смирение и терпение, а ее нравственными ценностями являются: справедливость, истина, благоразумие и мужество. "Общеполезная деятельность" или "гражданственность", в этом случае, равнозначна разуму и противопоставлена таким мнимым ценностям как: “одобрение толпы, власть, богатство, жизнь, полная наслаждений" [93, 6].

Разочарованность и усталость Марка Аврелия вытекают из его стремления достигнуть гармонии в противоречии: своего учения и занимаемого общественного положения (император). Как отмечает П.А. Кропоткин, - такое стремление "доходило до жалких компромиссов, до соглашений с грубой, жалкой действительностью", а примирение с тем, что он отрицал "в своем идеале довело его до жестокого преследования христиан" [75, 101], ибо, как философ-стоик, он думает о самом себе и уверен, что счастье и все другие, так называемые мирские блага - ничего не стоят, но как правитель Римской империи понимает невозможность этого, так как имея дело со своими подданными должен принимать обычные мирские стандарты и следовать им. Как следствие необходимости постоянно идти на компромиссы, мы замечаем сильное вторжение в концепции позднего стоицизма религиозного чувства, а этические воззрение Эпиктета и Марка Аврелия призывают "скорее к терпению, чем к надежде" [133, 280]. Поэтому ощущается целая серия параллельных Евангелию предчувствий: универсальное братство, необходимость снисхождения, любовь к ближнему и даже любовь к врагам и ко всем, кто творит зло. Данные элементы являются основой христианской концепции "терпимости".

Во времена стоицизма заслуживает интерес подход античного скептицизма (Пиррон, Тимон) к пониманию "терпимости" как "воздержанности". По их мнению, отношения человека к миру (что есть и происходит в нем) должны быть основаны на полном воздержании от каких-либо суждений о нем. Следствием этого является - бестревожность, невозмутимость и безмятежность или, как говорили греки, невозмутимость, хладнокровие и спокойствие. Под противоположными положениями они подразумевали "не всякое утверждение или отрицание, а только то, что они борются друг с другом. "Равносилием" мы называем равенство в отношении достоверности и недостоверности, так как ни одно из борющихся положений не стоит выше другого, как более достоверное" [142, 208].

Одной из заслуг античного скептицизма также является то, что мораль впервые понимается как форма, в рамках которой человек и общество осознают свое социальное бытие. В этом случае мораль и действительность признаются людьми не потому, что они истинны и познаваемы, а потому, что связаны с жизнедеятельностью как результирующим компонентом непосредственного опыта. Возможность познания объективного мира обусловлена поиском ответов на экзистенциональные проблемы через "сомнение" и вечное недовольство разума. Данные элементы не позволяют догматически относится к жизни и противопоставлены застывшему и самодовлеющему интеллектуализму как предшественников, так

и современников. Интеллектуализм же скептиков, обладающий подвижностью и отрицанием самого себя, позволяет разуму быть репрессивной инстанцией в человеке и средством самообуздания. Разум, по их мнению, выступает нравственным регулятором и способствует развитию идейного плюрализма в обществе.

С началом проникновения христианства в Рим начинает развиваться апологетика христианства. Среди первых апологетов и теоретиков западной патристики (напр. Аристид, Юстин, Феликс, Титан, Афинагор, Феофил) особое место принадлежит Тертулиану как представителю радикального направления, сводившего культурный диалог традиционного язычества и нарождающегося христианства к неизбежному минимуму.

Опираясь на понятие "знание", имеющее два вида: откровенное и естественное, Тертулиан особое значение придает вере. Вера наделена логическим первенством и ей же задаются цели, предмет и границы рационального познания. Терпение "предшествует вере и вместе с тем следует за ней" [153, 325]. Сама же вера связана с поиском и нахождением, ибо в Писании сказано: "Ищите и найдете". Понимание этого Тертулиан связывает с разумом как основанием веры, состоящей из трех элементов: предмета, времени и предела. Это необходимо чтобы: "в предмете ты обдумал, что должно искать, во времени - когда искать, в пределе - доколе искать" [153, 111]. Так как верой обусловлен предел предмета разыскания, то необходимо придерживаться и следовать только ему. Этим пределом является Бог, определяющий границу познания рамками установленной им веры.

Рассматривая веру как соотношение "добра" и "зла" Тертулиан отмечает, что она позволяет определить меру терпения, ибо "зло есть неспособность переносить добро. Человек нескромный не терпит скромности, непорядочный - порядочности, нечестивый - благочестия и неспокойный - покоя. Чтобы стать злым, нужно перестать терпеть добро" [153, 324]. Мера терпения зависит от степени (легкая и тяжелая) перенесения страданий и обусловлена разнообразием "зла". "Легкие из-за их незначительности ты можешь и не замечать, а тяжелым вследствие их превосходства, тебе придется уступать. Там, где обиды меньше, нет нужды в нетерпении. Но где обида в большей степени необходимо целебное средство от обиды – терпение" [153, 329]. Иными словами, мера терпимости определяется степенью соотнесенности поступков совершаемых нами с теми, которые совершаются по отношению нас. Поэтому, в любом случае человек должен прибегать к терпению, упражняться в нем как для достижения собственного блага, так и для избежания наказаний Бога.

Следствием этого является рассмотрение Тертулианом противоположности "терпимости" - "нетерпимости". Нетерпимость, по его мнению, противоречит вере, ибо то, что происходит от соперника Бога (дьявола) не может быть воспринято Богом. Нетерпимость зависит от меры зависти дьявола к человеку, который потому-то и обманул, что позавидовал. А позавидовал потому, что испытал чувство досады. А чувство досады испытал именно потому, что не имел терпения" [153, 323]. Данный обман вылился для человека в изгнание с "глаз Божьих", в следствии чего обрек Адама и Еву на смерть и подвиг сына их начать с человеко-

убийства. Зависть к человеку является причиной всякого греха, т.е. любой грех, происходящий из человеческого чувства и воспитанный "по образцу тупого собачьего равнодушия" - это нетерпимость.

Утверждая, что "недостойным считается даже допускаемое законом злодеяние, держится все учение о терпении", Тертулиан говорит о необходимости "сохранения равновесия" [153, 325]. Равновесие является основой терпения и вменяется человеку как долг. Именно поэтому "спасение" возможно только в соединении благодати веры и терпения, ибо "вера, озаренная терпением, распространялась среди язычников благодаря семени Авраамову, то есть Христу, и облекая Закон Благодатью, сделала терпение главным своим помощником в укреплении и исполнении Закона, ибо только его до тех пор не хватало в учении о праведности" [153, 325]. Выступая символом веры, связанным с праведностью, терпение получает правовую нормативность в которой Закон приобретает больше чем теряет: запрещается гнев, укрощаются души, обуздывается своеволие и изымается яд с языка.

Особое место занимает терпение в процессе достижения согласия, где управляет "делом спасения" и "служит покаянию", ибо "тот, кто погибал, спасен, вступив на путь покаяния. Покаяние не пропадет даром, так как открывает путь терпению" [153, 330]. В этом случае, терпение принимает форму любви и является величайшим таинством веры. Любовь все переносит и все выдерживает потому, что она: великодушна, благодетельна, не превозносится, не спесива и не разнузданна, не ищет своего и не раздражается, следовательно - она никогда не погибнет.

Единообразие "терпения" для Тертулиана существует лишь в душе. Его многообразие мы можем найти в "облике телесной добродетели" и принимает формы "жертвенного самоуничтожения" и "телесного воздержания". Эти формы необходимы для преодоления страданий, происходящих от реального мира.

Если борьба Тертулиана с философским интеллектуализмом была способом самоутверждения христианства, то с именем Августина Аврелия, известного в литературной традиции как Блаженный Августин, связывается начало укрепления позиций Церкви. Опираясь на Тертулиана, Августин чувственное познание приравнивает к рациональному. Поэтому естественное познание может предшествовать знакомству с Писанием, а выступая источником заповеданий истины - усваивается в процессе христианского воспитания.

В “Исповеди" Августина человеку отводится ключевая роль, где он является вершиной созданной Богом иерархии природы. Воля человека находится в заданных границах, встроенных в раз и навсегда данную систему мира как нечто целое, где всякое бытие есть добро, а зла так такового нет, ибо "зло не есть субстанция; будь оно субстанцией, оно было бы добром, или субстанцией, не подверженной ухудшению вовсе, то есть великой и доброй; или же субстанцией подверженной ухудшению, что было бы невозможно, не будь в ней доброго" [15, 188-189]. Иными словами, зло есть нарушение порядка ценностей, и выступает

как свойство человеческой воли, направленной к низшему в человеческой природе, проявляемой в "разрушительно-уничтожающем" стремлении.

Августин различает два противоположных вида человеческих общностей: "град земной" и "град божий". Оба града имеют своих посланников на небе: ангелов восставших и тех, кто сохранил верность Богу. На земле они противопоставлены как потомки Каина и Авеля, выступающими символами двух сообществ. На этом основании он выводит два типа человеческого общения, существующих в "земном граде": один представляет действительность этого града, а другой - служит предизображением небесного града в этой действительности. В этом мы видим проявление влияния на Августина его предшественников и в частности - Платона: о правильном и извращенных реальностью формах государственного устройства, а также о наличии в каждом государстве по существу двух государств (богатых и бедных); стоиков: о двух полисах - полисе-государстве и мировом, космическом полисе; манихеев: о борьбе двух начал - тьмы и света, добра и зла.

Преодолевая манихейский дуализм Августин углубляет проблему, выделяя три уровня зла: метафизико-онтологический, моральный и физический. Первый уровень, с точки зрения целого, является положительным. Два других связаны с грехом и зависят от порочной воли. Таким образом, зло проистекает из ошибочного выбора блага, которое не единично, а множественно. Если моральное зло связано с первородным грехом, то физическое - это болезни, страдания, душевные муки и смерть. Избежать свою греховность человек может только в процессе "спасения", а именно через манихейское воздержание от свободной воли. Утверждая, что манихеи не придерживались своих "печатей": "печать рта" - запрещены ложь, кощунство, отступничество, клятва; "печать руки" - запрещено убивать людей и животных, уничтожать растения; "печать лона" - предписано воздерживаться от полового общения" [15, 456], Августин подчеркивает, что "воля, свободная в своем решении, является причиной того, что мы творим зло и терпим справедливый суд Твой" [15, 174]. В этом случае он намекает на проповеди Амвросия, а в своей работе "Против манихеев" отметит: "Злом называется и то, что человек совершает, и то, что он терпит. Первое - это грех, второе - наказание. ... Человек совершает зло, которое хочет, и терпит зло, которого не хочет" [15, 459]. Анализируя данные положения, мы можем сказать, что "терпимость" связывается с наказанием, которое человек должен мужественно переносить за совершенные им действия и поступки.

Вопрос о соотношении божественных истоков и автономного существования моральных принципов приобретает завершенную форму у Григория, для которого Бог является благоразумным. Бог не может переступать границы здравого смысла, обязан быть честным и соблюдать данное им слово. Если моральные нормы обязательны для Бога, то они обязательны и для людей. На этом основании Григорий стремиться внушить человеку беспомощность и ограниченность его возможностей. "Греховность" как центральная категория в его творчестве основана на понимании свободной воли человека, поддавшейся влиянию сатаны и требующей от человека принятия на себя ответственности за то, что является

добром или злом. По его мнению, основным грехом является гордость и от нее происходят все остальные: тщеславие, зависть, гнев, лень, жадность, обжорство и разврат. Для их преодоления вводятся семь добродетелей: мудрость, разум, совет, познание, сила, милосердие, ужас перед грехом, конкретизируемый как вера и любовь. Они образуют семь ступеней к божественной жизни, преодолеваемых с помощью смирения, понимаемого как противоположность гордости. Средствами же борьбы с грехом являются: молитва, терпение и искупление. Эффективность этой борьбы возможна только посредством Церкви. Исходя их этого, М. Шелер в работе "Человек в эпоху выравнивания" замечает: "фиксация иудейско-христианского учения о грехопадении, о наследственном грехе и искупительном страдании человека и тесно связанная с этим, неизвестная еще элитам классической античности потребность спасения других ... привели в первую очередь к тому, что у нас, у людей Запада, вообще отсутствует систематически разработанная техника преодоления страданий внутри, - а также вера, в нее и в ее возможный неограниченный прогресс" [185, 116].

Уделяя особое внимание заданным извне добродетелям и нормам, Григорий говорит, что человек должен их познавать в борьбе за свои стремления к земному счастью. Это положение изменяет направленность христианства от духовности к телесности и приобретает духовно-репрессивный характер. Первостепенное место здесь занимает культовость, связанная с религиозно-обрядовой практикой, а добродетель человека является лишь внешним уровнем его деятельности.

Исходя из вышесказанного, можно сделать вывод: "терпимость" в раннехристианской этике связана с возможностью преодоления греховности через аскетический нормативный идеал, где высшая награда - достижение божественной благодати. Человеку, в этом случае, остается только вера в Бога, любовь к нему и надежда на "спасение" от августиновского "земного града". С развитием городской цивилизации, рационализацией миропонимания и побуждения к знаниям возникла потребность в примирении Бога с греховным миром и от морального радикализма перейти к моральному компромиссу.

С именем Иоанна Скотта Эриугены связывается сближение божественного первоначала с реальной действительностью. Подчеркивается активность и ценность человеческой личности посредством преодоления своей индивидуальности, а идея единства микро- и макрокосмоса способствует развитию познания на пути нравственного совершенствования человека.

Развивая концепцию зла Августина, Эриугена считает: божественного предопределения нет, оно кончается на границе человеческой свободы. Так как нравственные возможности человека независимы от воли Бога, то Бог и человек существуют как равные, а активность человека проявляется в его возможности самостоятельно строить тот мир, в котором он живет. Данная позиция усиливается Ансельмом Кентерберийским и затем развивается Абеляром, для которых, наилучшим критерием ценности является внутренняя убежденность человека.

Внутреннюю убежденность Абеляр связывает с естественным законом и опирается на нравственное познание, а вносимые различными религиями добав-

ления в познание считает "излишними" [3, 804]. На этом основании, язычники также являются высокоморальными людьми - Сократ, не уступающий мученикам христианства. Следовательно права С.С. Неретина, говоря о средневековье: это "целостная культура, вобравшая в себя всю жизнь человека, а не отдельные его характеристики. ... когда возникли идеи замыкания любого человеческого опыта - духовного, правового, материального, этического и эстетического - на индивида, сопровождавшегося созданием произведений биографического характера" [103, 135]. В этих произведениях индивидуальность носит имя "Страстотерпца", а для разрешения жизненных противоречий имеется только один элемент - терпимое перенесение страданий при формировании и реализации человеком своей убежденности.

С именем Фомы Аквинского в средневековье связывается переход с традиций неоплатонизма на идейно-философскую систему Аристотеля в исследовании теологической этики. Заимствовав содержание этики Аристотеля Фома Аквинский переосмыслил ее в рамках морального идеала христианства, где существенную роль играет компромисс как теоретический, так и практический. При обосновании несовместимости религии и морали ищется взаимодополняемость: религия черпает силы из бессилия морали и неспособности человека справиться с трудностями своего бытия. В этом случае "терпимость" понимается как терпение или претерпевание выпавших человеку страданий на основе мужественного их преодоления. Она связывается не с самим человеком, а с возможностью терпимого отношения к нему со стороны Бога, Церкви, государства или другого человека, более сильного и способного на благодать в случае невыполнения его предписаний и безусловных требований. Родившись из человеческих страданий, терпимость задает отношения безропотного подчинения обычаям, традициям и законам, не только не нарушая их, но и удовлетворяя общественные потребности и запросы других. В этом отношении не было исключением и позднее средневековье, несмотря на свой как рационалистический, так и мистический критицизм. Например, Мейстер Экхарт с его отрешенным бытием ("ничто", "тихая пустыня"), где абсолютное единство порождает из себя многообразие всего, но само как чистое единство возвышается над всяким многообразием. У него слияние человека с Богом на практике возможно только посредством интуиции, требующей от человека уединенности и отрешенности от мира, ибо "гораздо ценнее, что бы я привел к себе бога, чем пришел бы к богу, ибо мое вечное блаженство заключается в том, чтобы Бог и я стали одно" [96, 53]. Уединенность представляется предпочтительней для бога, ибо душа является лоном рождения сына. Несмотря на то, что понятие уединенности направлено на обоснование ничтожности человека и отрицание его нравственной суверенности, общий пафос этики Экхарта направлен на утверждение нравственного всесилия человека через синтез двух взаимоисключающих направлений. С одной стороны - полное самоотречение во имя Бога, а с другой - автономность и свобода человека.

"Терпимость" у Экхарта основана на страданиях человека, которые быстрее каких-либо других чувств приводят его к уединенности. Он особо подчеркивает:

"существует ли что-нибудь, что бы не сладко было тебе выстрадать, ... мы должны питать большую любовь к страданию, ибо Бог ничего иного и не делал, пока был на земле" [96, 34-35]. Следовательно, "служить Богу в страхе - хорошо; служить ему в любви - лучше; но тот, кто умеет связать воедино страх и любовь, делает наилучшее. Тихая и покойная жизнь, проведенная в Боге - хороша; жизнь, полная боли, прожитая с терпением - лучше, но найти покой в жизни, полной боли, есть наилучшее" [96, 48-49]. В этом случае, добродетель только тогда совершенна, когда она несет награду в себе, совершается ради себя самой и абсолютно бескорыстна.

Интересен момент разграничения внешнего и внутреннего в человеке связанный, по аналогии, с соотношением Бога и мира. Если к "внешнему" относится все то, что сковывает душу, связано с телом и направлено на удовлетворение конкретных желаний, то "внутренний" наделен силой, заставляющей человека противостоять злу и направляет его к Богу. Этим подчеркивается существование множественности миров, которые никогда не смогут превзойти ценности Бога и изменить "внутреннего человека". Если Августин находит в разграничении "града божьего" и "града земного" историческую перспективу для новой эпохи, которая сменит тьму языческого Рима христианской общиной, то Экхарт заменяет историческую проблему на психологическую. Соотношение "внутреннего" и "внешнего" в человеке выступает репрессивной силой между его духовностью и телесностью. Данное положение явилось связующим звеном рассмотрения "терпимости" в концепциях средневековья и Нового времени.

При исследовании добродетелей, которые "столь долго преследовали и столь недостойно гнали отовсюду" [18, 12], Дж. Бруно восстанавливает их ценность и отождествляет через "любовь к красоте", с природной добротой и справедливостью. Для того, чтобы заменить насилие терпением и усердием, необходимо изгнать "Быка" как олицетворение насилия в созвездии Персея - мифического героя Древней Греции. Это делает Бруно предвестником Нового мира, где благородные поступки не будут считаться пустым делом, слепая вера не будет высшей мудростью, право не будет ужесточать, а “справедливость не будет подменяться насилием" [18, 12]. Суть бруновского реформирования мира состоит в необходимости изгнания всех пороков, попирающих божественное начало в человеке, в соответствии с голосом совести.

Новый человек синтезирует в себе чувственность и разум, а его самоопределение представляет собой "середину" бытия. При сопоставлении его с гомеровским, Бруно противопоставляет героический энтузиазм героическому идеалу Древней Греции как различные типы и проявление героизма. Если в античности героизм связывался с культом силы, то героизм Нового времени - с непобедимой силой, гарантирующей гармонию и соразмерность в жизни без какого-либо щита и оружия. Как в античности, основа этого героизма - мужество, но равного, а не сильного. Следовательно, и "терпимость" начинает рассматриваться с точки зрения равного, саморефлексирующего и наделенного ответственностью индивида.

Данная тенденция нашла свое развитие в скептицизме М. Монтеня и П. Бейля. Была продолжена в рационалистической традиции Нового времени такими ее представителями как Р. Декарт, Б. Спиноза и Т. Гоббс. Т. Это происходит с момента, когда философские и политические концепции начинают моральную реабилитацию отдельного эмпирического индивида, обосновывая его суверенность как морального субъекта. Понятие "терпимость" здесь приобретает социальный оттенок и связывается с существованием той или иной культурной традиции. По мнению Д.С. Лихачева, терпимость и взаимопонимание являются основами европейской культуры, открытой по своей сути к восприятию других культур. Принцип внутренней свободы становится в ней определяющим. [82,15]. Это позволяет нам говорить о терпимости как реакции на насилие в обществе.

Такая тенденция, впервые проявившись у пантеиста Дж. Бруно и в скептицизме М. Монтеня и П. Бейля, была продолжена рационалистической традицией Нового времени, в частности, такими ее представителями, как Р. Декарт и Б. Спиноза. Ее своеобразие заключается в стремлении исключить бога из научных концепций или, по крайней мере, рассматривать его "равным" наряду со всеми другими проблемами, а нравственные нормы включить в совокупность мотивов деятельности конкретного индивида. В этом случае индивидуальные притязания человека соединяются с его склонностями и стремлением к счастью на основе "долга" и "достоинства".

Концепция рациональности души Нового времени, построенная на древнегреческом разграничении воли и рассудка, расширила понятие "гуманизм", что нашло свое отражение в равнозначности понятий "добро" и "зло" Взаимопереход этих понятий возможен только посредством разума, способного уравновесить страсти и подчинить их человеку. Так, например, исходя из античного материализма, Дж. Бруно полагал, что осмысленная практика основывается на причинности природы и свободна от целеполагания. В этом случае человеческая деятельность сама задает смысл и, благодаря своему социальному характеру, становится целесообразной, несмотря на свою противоречивость.

Противоречивость деятельности обусловлена противопоставлением эгоистически ограниченной и направленной на удовлетворение интересов рода форм деятельности. Как у Платона идеи становятся природными потенциями, так и у Бруно человеческая деятельность рассматривается как возвышение чувства к мышлению, ибо "когда, например, чувство поднимается к воображению, воображение к разуму, разум к интуиции, интеллект к мысли, тогда вся душа обращается к богу и живет в умопостигаемом мире" [17, 80]. При этом творческая деятельность, т.е. свободная, включает в себя как индивидуальный, так и общественный моменты, позволяющие критически подойти к возможностям человека, их раскрытию и реализации.

Как пантеист, Д. Бруно связывает природу и человека воедино и рассматривает моральную проблематику через реального человека, выступающего в качестве арбитра самого себя и реализующего себя на уровне универсального общественного человека. Этот человек синтезирует в себе чувственность и разум на ос-

нове равноправного их сосуществования, а его самоопределение представляет собой "середину" бытия, посредством этого достигается равновесие в жизни. Например, сопоставляя нового человека и гомеровского, Бруно противопоставляет героический энтузиазм героическому идеалу Древней Греции как различные типы и проявление героизма. Если в античности героизм связывался с культом силы, то героизм Нового времени - с непобедимой силой, гарантирующей гармонию и соразмерность в жизни без какого-либо щита и оружия. Как и в античности, основа этого героизма - мужество, но равного, а не сильного. Следовательно, и "терпимость" начинает рассматриваться с точки зрения равного, саморефлексирующего и наделенного ответственностью индивида.

Следует отметить отличие западного идеала "героического" от восточного (ярко выраженного в древнейшем южном буддизме), основанных на представлении об "активности" человека. Если, на западе активность направлена вовне, то на востоке - внутрь человека для духовного сопротивления идущей "во вне автоматической реакции на зло" [186, 116]. Такая активность существует через искусство терпения и воплощена в идеале "терпящего мудреца". Как в том, так и в другом случаях, незыблемым для преобразования внешних раздражителей остается искусство терпения, возможность проявления которого базируется на систематической психотерапии.

Исходя из этого М. Монтень и П. Бейль на основе концепции "здравого смысла" говорят о необходимости подчинить все законы морали естественной идее справедливости. Первый утверждает ответственность человека перед самим собой, а второй переносит моральную проблематику на почву исторического опыта, подчеркивая, что религиозность не обязательно связана с моральностью, ибо вся история христианских народов и, прежде всего, церкви — полна мерзостей. В подтверждение этому П. Бейль берет историю папства, крестовые походы, повседневное поведение христиан и говорит, что у нехристианских народов существует мораль, которая более терпима, чем у фанатичных христиан, хотя само христианство и учит "терпению деятельной любви" [10, 230].

Здравый рассудок, по мнению Монтеня, подвержен постоянному сомнению, открывающему путь к правильным суждениям, соответствующим реальному положению вещей. Являясь элементом рефлексии, сомнение позволяет говорить человеку о пользе и приятности жизни, критически перерабатывать свой собственный опыт и раскрывать свое человеческое "Я". Духовная целостность человека принимает форму "неэгоистического" субъекта, стоящего выше разлада между прагматическим и догматическим разумом что позволяет человеку достичь равную самому себе духовную сущность. На этом основании он выступает против рационалистически-догматического мифа, обосновывающего диалектику ненависти, которая, по его мнению, является пережитком, и утверждает, что снятие этого мифа есть деятельность на основе здравого рассудка и терпимого отношения к другим.

В своем рассуждении "О совести" Монтень говорит о раскаянии, сплавляющем человека и мир воедино посредством человеческой совести, которая есть

арбитр между его индивидуальностью и самоопределенностью. Она всегда связана с такими моральными качествами как: справедливость, терпимость и геройство, возможные и вне христианской этики. Этим он обозначает контуры "естественного морального поведения" человека, а раскрывая противоположность субъективности и реального поведения человека подчеркивает, что добродетели официальной жизни имеют уровень условности церемониальных масок. Например, "для суда над самим собой, - говорит Монтень у меня есть свои собственные законы и моя собственная судебная палата, и я к ней обращаюсь куда чаще, чем куда бы то ни было. Сдерживая себя, я руководствуюсь мерою, предуказанной мне другими, но, давая себе волю, руководствуюсь лишь своей мерою. Только вам одному известно, подлы ли вы и жестокосердечны, или честны и благочестивы; другие нас вовсе не видят; они составляют себе о вас представление на основании внутренних догадок, они видят не столько вашу природу, сколько ваше умение вести себя среди людей" [99, 346].

Скептическое отношение к двойственному характеру моральной жизни способствуют превращение саморефлексии в своеобразный внутренний защитный механизм человека, ибо для Монтеня мудрец должен внутренне оберегать свою душу от всякого гнета для сохранения свободы и возможности свободно судить обо всем. Учитывая вышесказанное и что человек – существо общественное, Монтень особое место отводит дружбе, как возможности построения гармоничных социальных отношений. Последние, по его мнению, способны преодолеть разрыв между внутренним миром и поведением человека, снять официальные добродетели и обязанности, противостоящие индивиду. В дружбе он видит возможность свободного общения, способного преодолеть эгоистичность социального отношения, так как "высшая ступень ее совершенства - это и есть справедливость" [99, 156]. Но, несмотря на это, Монтень подчеркивает, что в человеческом обществе дружба не имеет глубоких корней. Здесь существенную роль играют человеческие страсти, вызываемые потрясениями и переживаниями, которые основаны на телесных ощущениях. С их преодолением связывается "терпимость", способствующая раскаянию и покаянию человека.

В "Апологии Раймунда Сабундского" Монтень подчеркивает, что страсти заставляют нас трудиться, "проводить бессонные ночи и пускаться в странствия; они же толкают нас на достижение почестей, знаний, здоровья, всего полезного. Та самая душевная робость, которая заставляет нас терпеть тяготы и докуку, побуждая нашу совесть к раскаянию и покаянию, заставляет нас воспринимать бичи божьи как ниспосылаемые нам наказания, ведущие к исправлению общественного устройства. Сострадание пробуждает в нас милосердие, а страх обостряет наше чувство самосохранения и самообладания" [98, 265-266]. Здесь четко прослеживается связь "терпимости" с общечеловеческими ценностями, что способствует достижению спокойствия и невозмутимости нашей души, несмотря на какие-либо волнения, вызываемые нашими страстями.

В отличие от Монтеня, Бейль ратует за естественную порядочность человека и на этой основе реабилитирует существовавший до его времени атеизм, в ча-

стности, Б. Спинозу. Давая ему характеристику как высоконравственному атеисту, Бейль подчеркивает, что это есть "суровый человек, далекий от наслаждений и суетностей земных и руководствуется принципами милосердия и великодушия. Он бережет свои воззрения либо для одного себя, либо для лиц, которых он считает вполне способными не дать этим воззрениям дурное употребление. Вот как поступают атеисты, придерживающиеся атеистической системы философских взглядов" [9, 153].

Религиозный скептицизм Бейля обосновывает идею веротерпимости, основанную на религиозном индифферентизме, который выражает сомнение в возможности рационального аргументирования религиозных догматов. Это нашло свое отражение в его противопоставлении разума и религиозной веры, с одной стороны, а с другой - в поведении человека, где познание души отнюдь не является причиной наших действий, а непосредственные страсти сердца определяют наши действия. На основании этого он отводит разуму регулятивную роль в рациональном познании, ибо есть законы мышления, независимые от воли, и они являются основанием для ее нормативности. Самое важное здесь состоит в том, что "существуют благородные дела, совершать которые прекрасно и похвально не по причине пользы, каковая от этих дел последует, а потому, что дела эти согласны с разумом" [10, 248].

Хотя человек и является разумным существом, но он не всегда поступает сообразно своим принципам, основанным на разуме, считает Бейль. Поведение человека объясняется раздвоенностью теоретического и практического, ибо человек может логически рассуждать, но не может соответственно этому действовать и поступать. В этом случае особо подчеркивается противоречивость морального поведения, основание которого Бейль видит в соотношении интереса и веры. Поэтому не случайно его скептицизм широко использовался в качестве оружия борьбы за свободу мысли и совести. Это дает основание для понимания его позиция по поводу насилия.

Суть этой позиции в том, что навязывание религии путем насилия — безнравственно, ибо не желающих признать навязываемую им веру терзают, убивают, ссылаясь на заповеди Христа применять силу к каждому, кто добровольно не соглашается принять религию. Это относится не только к католикам, но и к другим течениям христианства. Тем более что, борясь с преследованием людей за их убеждения, Бейль решительно отвергает миф, в который верили многие гуманисты, будто бы первые христиане преследованиями не занимались. Так, например, одни говорят, - "тех, инакомысленных, которые не затрагивают основ христианства, можно оставить в покое, а ниспровергающих эти основы надо истреблять" [10, 305]. Сторонники же "полутерпимости" говорят: "в отличие от рядовых еретиков, основатели ересей вполне заслуживают смертной казни, поэтому выступление против догмата о Троице - богохульство, за которое необходимо отправлять на костер" [10, 306].

Бейль считает, что право определения богохульства инакомыслящих должно быть предоставлено не тем, кто их преследует, а тем, кто нейтрально относит-

ся к религиозным верованиям и с уважением воспринимает представителей любой веры. Терпимое отношение к человеку предполагает уважение к любым его убеждениям. В последующем это будет концептуально оформлено Дж. Локком в понятие "право на терпимость". Оно включает в себя свободное самоопределение человека не позволяющее абсолютную безнаказанность и свободу. В этом случае, став мерой и нормой достижения общественной пользы, "терпимость" и ее проявления должны ограничиваться рамками закона.

Можно отметить тот факт, что скептицизм М. Монтеня и П. Бейля был не только выражением сомнения во всем, но и определил компромиссную форму сосуществования теологической и светской концепций морали. С этим тесно связано понимание "терпимости" в рационалистической традиции Нового времени, имеющей различные варианты понимания механизмов приведения страстей и интересов человека в соответствие с нормативными основаниями разума.

Данный подход привнес в понятие "терпимость" идею самосохранения как одну из основополагающих для проявления терпимого отношения человека к человеку. Это нашло свое отражение в создании различных моделей человека и его деятельности. Так, например, механистическая модель Р. Декарта, обосновывает причинное действие психических процессов в рамках дихотомии двух функциональных областей: телесной и духовной. Между ними расположено "поле эмоций", придающее силу телесному движению души, а действиям человека - устойчивость и постоянство. Для существования последних необходимо действие разума, способствующего самосохранению и установлению согласия с самодетерминирующимся предметным миром. Впервые обращается внимание на инстинктивное поведение животных, т.е. на область бессознательного, а рефлекторные механизмы выступают как инструмент формирования стереотипов, уравновешивающих телесную детерминированность с миром духовной свободы.

Человек представлен как автомат, который благодаря своим страстям приспосабливается к внешнему миру или вступает с ним в конфликт, ибо человек должен быть хорошо отлажен для своего функционирования и пользы. Принцип эффективного функционирования в концепции Декарта направлен на регулирование аффектов - любовь, радость, печаль, наслаждение и т. д., чтобы при минимальном расходе сил получить максимальный результат. В этом случае экономное расходование страстей, т.е. устранение вредных здоровью эмоций выступает основой всякой морали. Мораль приобретает оптимистически-просветительскую функцию, включающую как расчленение внутренней жизни человека, так и осуществление полного контроля над его поведением. При этом нравственности Декарт отводит роль "техники обуздания" страстей.

Так например, в своей работе "Страсти души" Р. Декарт стремится научить человека подавлять свои чувства. Это можно сделать только при избежании "неправильного их применения или их крайностей" [47, 570]. Иными словами. механизм обуздания страстей — терпимость, ибо, если желание отомстить и гнев побуждают человека "опрометчиво броситься на нападающего, то ему должно прийти в голову, что неразумно погибать, если можно без позора спастись, и что

при очевидном неравенстве сил лучше с достоинством отступить ..., нежели безрассудно идти на верную гибель" [47, 571-572].

Концепция Декарта отличается от античного стоицизма тем, что разум наделен возможностью рационального конструирования поведения человека на основе понятия "адекватное поведение". Реальность такого поведения базируется на возможностях человека, но так как они нравственно ограничены, то необходима определенная мера представленности человека в мире. Осознание ограниченности возможностей человека напоминает стоические мотивы и обращает особое внимание на культуру. Как отмечает И. Кант, "культура добродетели, т.е. моральная аскетика имеет в отношении принципа здорового, мужественного и бодрого упражнения добродетели девиз стоиков: "Приучай себя переносить случайные жизненные невзгоды и обходиться без столь же излишних наслаждений" [65, 430]. Так как стоический принцип ограничен и в нем мало места уделено равновесию, то его нужно разбавить эпикуреизмом, ибо "раскаиваться в чем-то (что неизбежно при воспоминании о некогда совершенном проступке, причем не дать исчезнуть такому воспоминанию есть даже долг) или налагать на себя епитимью (например, пост) - не в диентическом, а в благочестивом смысле - это две различные в моральном отношении меры, из которых вторая - безрадостная, мрачная и угрюмая, делает ненавистной саму добродетель и лишает ее приверженцев. Поэтому самодисциплина человека может стать похвальной и образцовой лишь благодаря сопутствующему ей радостному расположению духа" [65, 431].

Природа представлена как механическое взаимодействие вещей, существующих помимо субъекта, место которого в мире двойственно. Эта двойственность определяется выбором: быть ли самим собой или раствориться в природе. Декарт выбирает первое, но чтобы достигнуть этого, человек должен обрести господство над самим собой ценой отчуждения своей конкретности, а природа понимается как эффективный автомат. Совокупность конкретных интересов и желаний человека не ведет его к счастью, а только мешает ему. На основании этого героизм направлен на обретение самоопределения и укрощение собственных желаний. Разум превращается в элемент насилия, подкрепленный дисциплиной и самопринуждением человека. Свобода же понимается как воздержание, где механистический детерминизм побуждает человека к смирению и терпеливому отношению к действительности, не приемлющих абсолютно достоверного объяснения любого физического явления и приводящих разум к его поражению.

Этот момент усиливается в третьей части "Рассуждения о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках", где Декарт пытается доказать преимущество самоконтроля и скромности человека. Для этого он составляет правила морали - максимы, особое место в которых отводит самым умеренным, ибо необходимо "стремиться побеждать скорее себя чем судьбу, изменять свои желания, а не порядок мира и вообще привыкать к мысли. что в полной нашей власти находятся только наши мысли" [47, 264].

На основе рациональности рассматривает поведение человека и Б. Спиноза, для которого оно является следствием истинного познания. Освободившись от

христианской мистики он показывает, как без всякого вмешательства чувства страха перед верховным существом или "перед правителями разум человека, вполне свободный, неизбежно должен прийти к нравственному отношению к другим людям и как, делая это, человек находит высшее блаженство, потому что таковы требования его свободно и правильно мыслящего разума" [77, 132]. Исходя из этого, Спиноза обращает внимание на синтезирование деятельности с объективной взаимосвязью мира, посредством которой рассматриваются "человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах" [152, 87].

Рассматривая мировую систему детерминации вещей через категории случайности, возможности и необходимости Б. Спиноза утверждает, что без чувственно-абстрактного рода познания, невозможна повседневная человеческая жизнь, а все вещи и события выступают как случайные или возможные. Степень случайности вещей и событий выражает различную величину фрагментов мира, его потенциальную бесконечность и дает основание говорить о существовании абсолютного критерия интуитивно-дедуктивного познания. В этом случае добро и зло как основные критерии этики Спинозы рассматриваются в противоположность религиозной этике. Добро представляет собой ту или иную пользу и является разновидностью удовольствия, а зло - конкретный вред, приводящий к неудовольствию как противоположному аффекту человеческой природы. Под аффектами понимаются "состояния тела, которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих состояний" [152. 87].

Данное понимание аффектов явилось смещением акцента в сторону социальной вариативности по сравнению с позицией Р. Декарта, что позволило рассматривать их с точки зрения выявления закономерных факторов жизнедеятельности человека, где "терпимость" характеризует соотнесенность добра и зла. Действие (аффекты действия) связано с активностью, когда человек выступает адекватной причиной, а страдание (аффекты страсти) – с пассивностью, допускающей проявление различных форм насилия. В этом с. учае существование множества видов аффектов разделено на основные и производные. К основным относятся например, душевные колебания, составляющие основу аффектов, а к производным - любовь, надежда, страх и т.д. На этом основании он призывает к рационалистическому рассмотрению человеческой природы, т.е. не к осмеиванию человеческих поступков, а к их познанию.

Своими высказываниями о том, что "стремление к самосохранению есть первое и единственное основание добродетели" [152, 157], основанное на эгоистическом чувстве "расчета выгоды", Спиноза определяет идеал свободного человека. Таким идеалом, в рамках стоической традиции, является мудрец. В отличие от стоиков, у Спинозы им является активный субъект, вытесняющий свои аффекты-страсти аффектами-действиями. Это достигается посредством внешней и совершенно непознаваемой для него необходимости и выражено в его знаменитом понятии "познавательной любви к Богу". Постижение бога-субстанции поро-

ждает у мудреца, осознающего себя неполноценным участником жизни природы, чувство глубокого удовлетворения. Он руководствуется разумно-интуитивным познанием, в котором, с одной стороны, зафиксирована позиция интеллектуального аристократизма, противопоставленная "толпе", ее неспособности к интеллектуальной жизни, а с другой - присутствует глубокая заинтересованность в социальной справедливости.

Исходя из этого "терпимость" связывается с активностью мудреца, противостоящего "неподатливой необходимости" и наделяется стремлением к самосохранению на основе согласия. Согласие это то, "что относится к правосудию, справедливости и честности. Ибо люди, кроме неправого и несправедливого, не терпят также и того, что считается постыдным, иными словами, чтобы кто-либо презирал принятые в государстве обычаи. Для соединения же людей в любви прежде всего необходимо то, что относится к благочестию и уважению к общему благу" [152, 192]. Согласие также рождается из страха и лести, происходящих из гнусного преступления - рабства, а его средством выступает стыд того, что скрыть невозможно.

Интересен подход Спинозы к трактовке понятия "сострадание", которое для человека, живущего по разуму, "само по себе дурно и бесполезно" [152, 174]. Это объясняется тем, что сострадание есть неудовольствие и направлено на "освобождение" человека, которого нам жалко. Отсюда следует, стремится, живя по руководству ума, не подвергаться состраданию, которое ведет нас к рабству. Это способствует характеристике "терпимости" как одной из добродетелей "свободного человека, одинаково усматривающейся как в избежании опасностей, так и в преодолении их" [152, 187].

Активность позиции "мудреца" и понимание "сострадания" иллюстрирует разграничение "мнения" и "знания". Первое основано на усмотрении только фактов, без учета всего многообразия, свойственного им. Оно ведет человека к ограниченности, бессилию и выступает показателем формальной свободы человека - свободы, которая застряла на субъективной возможности выбора и не поднялась до осознания объективной необходимости. Подлинная свобода заключается в знании взаимосвязи мира и имеет более широкое поле деятельности, существующее на основе внутренней дисциплины и долга, а необходимость представлена как многообразие условий.

Т. Гоббс, придал этике механистического материализма классическую форму, где на первый план выдвинуты такие моральные ценности как: эгоизм, утилитаризм и холодный рационализм. Как и Н. Макиавелли он исходил из идеи, что человеческая природа является изначально испорченной и злой, которая противопоставлена идеям Т. Мора и Ж.-Ж. Руссо об изначальной доброте природы человека. Исходя из этого, для Гоббса закономерностью человеческого существования является самосохранение, ибо "величайшее благо - самосохранение; величайшее зло – разложение" [38, 237]. Для достижения блага необходимо избегать и претерпевать зло, которым являются страдания и, по сравнению с которыми, даже смерть может показаться благом.

Идея Гоббса о двух состояниях общества: естественного и государственного или гражданского, позволяет нам увидеть неограниченность человеческой свободы, которая приводит к тотальному состоянию войны. Для изменения этого необходимо заключение общественного договора между всеми атомизированными индивидами. Понимание общественного договора с элементами формирования гражданского общества, по мнению Гоббса, включает в себя процесс непрерывного осознания людьми невыносимости их естественного состояния. На этой основе происходит конструирование "искусственных тел", в частности - государства.

Данный процесс основан на законах самой природы и сводится к "золотому правилу нравственности". Это позволяет сформулировать принципы самоограничения человеческого эгоизма и выразить моральную природу человека, где государство - огромный "искусственный человек, созданный для охраны и защиты естественного человека. Поэтому, человек выступает как творец государственности"[38, 374].

Подчинение силе всемогущественного государства, т.е. "Левиафану" - основа общественности. При этом, "наследственный инстинкт общительности" не имеет никакого значения для Гоббса, ибо он недостаточно развит в первобытном человеке и не может быть источником нравственных правил, а разум человека выступает как оппортунист, устанавливающий правила общежития согласно требованиям времени. Репрессивный характер разума человека способствует становлению цивилизации, ибо стремление к предельному насилию переходит в разумное согласие. Практика применения насилия конструирует общественные связи и способствует развитию морали. Ценность морали интерпретируется как функция самодвижущихся эгоистических индивидов, где происходит пересечение всех социальных отношений. Поэтому "цель всякой философии - учить всех людей их обязанностям по отношению к обществу и друг к другу" [37, 618].

Проявление ценности морали, представленной системой добродетелей, в частности - "терпимостью", связано с отношениями человека по поводу его уважения или неуважения к другим людям и степенью его свободы, ибо понятия "добро" и "зло" есть вневременные ценности, выражающие конкретно переживаемые людьми ситуации. Следствием этого является зависимость моральной деятельности человека от осознания им своей свободы, ибо он "может быть свободен в одном отношении и не свободен в другом" [38, 369].

Историки французского Просвещения считали "терпимость" "иногда новинкой, лишь в эту эпоху включенной в каталог добродетелей" [111, 381]. Это объясняется тем, что просветители пошли дальше своих предшественников по поводу идеи автономности личности человека. Взаимосвязь автономности и социальности человека проявляется в требовании свободы мысли и толерантности, ибо в культурной и научной жизни того времени большую роль играли салоны. Как подчеркивает В.С. Библер, - все формы "республик ученых" и "республик литераторов" действовали в рамках абсолютных монархий, они воплощали в себе поиск новых форм общения между людьми - "общения с самим собой". Общи-

тельности как таковой, легкой, непринужденной, свободной по духу и почти свободной от всякого содержания ... я беседую "по поводу", спорю, не соглашаюсь, обмениваюсь фантазиями, новеллами, - только что сочиненными и тут же позабытыми, - я сталкиваю в своем сознании неопределенные мысли, различные нравственные оценки; я гармонизирую эти произвольные продукты моей фантазии, я удерживаю их - свои мгновенные создания - от столкновения, от непримиримости, от угрюмости и фанатизма" [14, 170]. Подобное неформальное общение было направлено на формирование духа заинтересованного научного поиска, воспитывающегося культом знания, разума, опыта и практики. На первое место выдвигается элемент "сотворчества", в котором мир предстает как множество общающихся друг с другом и высказывающихся "Я". Взаимообогащение "Я" и "Ты" оказывается основой духовного существования и восполняет не заполненные в образовании формальные и институциональные способы и каналы.

Данные "сообщества" являются одной из моделей распространения толерантности и терпимых отношений в обществе, где сама коммуникация оказывает влияние на самопознание человека через интерес к общению в диалоге, а не посредством разнообразных форм насилия (агрессии). Прообразом этого является "Академия" Платона, где на первом месте был идеал общения-диалога между единомышленниками. Подобная форма коммуникации послужила примером для создания научных обществ во времена средневековья в противовес существовавшим тогда университетам, имевшим авторитарный характер на основе единых институциональных норм. Так в середине XVII века возникло Лондонское Королевское общество на основе создания общеевропейской коммуникации ученых на основе переписки. Это подтверждает высказывание Д. Уилкинса (основатель Оксфордской группы Лондонского Королевского общества) о том, что в нем "были приняты нормы, базирующиеся на терпимости и поэтому следует стремится не к уязвлению, а к убеждению противника. Если это будет строго соблюдаться представителями всех сторон и во всех случаях, то мы в значительной мере избавимся от раздражительности в поиске истины" [210, 314].

Свойственный Просвещению сенсуализм раскрывает зависимость разума от потребностей и интересов эмоционального человека, переживающего свое бытие в обществе. Человек понимается с точки зрения целостности всех его отношений, а мораль имеет направленность на поиск гармонии всех его социальных элементов. В качестве основного принципа является стремление к приятным ощущениям и отвращению от боли, т. е. - достижение счастья, отражающего жизненные ощущения добродетельного человека, чье равновесие гарантируется прилежанием и скромностью. Идея естественности в морали выступает идеалом единства индивидуальной свободы с общественной необходимостью. На смену рационалистического дуализма приходят различные эвдемонистические теории, понимающие человека как единство разных уровней (мировоззрение, социальная группа, культурная среда и т.п.) бытия. Понятие "терпимость" чаще всего встречается в связи с некоторой ортодоксией, а ее апостолами являются: Эразм Роттердамский, квакеры и Дж. Локк. При этом мы должны учитывать, что своей политической и

мыслительной деятельностью они обязаны были широкой терпимости республиканской Голандии.

Заслугой Эразма и квакеров является их диалектика "благородных страстей", которая, с одной стороны возвышает человека, а с другой - приближает людей к скотам. Идея господства духовного начала в человеке, как одна их главных гуманистических идей в произведении Эразма "Оружие христианского война", стала основой для самораскрытия каждым человеком своего духовно-психологического мира. Его принципы: самопознания ("ничего не знает тот, кто о себе ничего не знает" [196, 174]), "ничего сверх меры" (сформулированные еще в античности), позволяют человеку фиксировать границу, нарушение которой - обычное явление жизни - превращает хорошую противоположность в дурную. Данные принципы требуют от человека разумного самоограничения и преодоления соблазнов, чем и определяется "терпимость" как понятие.

Наиболее существенный вклад в развитие данной точки зрения внес - Джон Локк. В своем произведении "Опыт о человеческом разумении" он ограничивается рассмотрением морали как совокупности твердо установленных и всем известных правил поведения, которые полностью исчерпываются библейскими заповедями. В своих педагогических сочинениях Локк призывает к освобождению от религиозного фанатизма, ибо страсти человека должны быть приведены к среднему уровню, способствующему добродетельной жизни. Его критика врожденных идей направлена против догматического мышления при достижении человеком какой-либо определенной цели. Это приводит Локка к поиску компромисса между общественным благополучием и утилитаризмом изолированного индивида, что исключает из его концепции героизм, выполняющий как репрессивную, так и обуздывающую функцию по отношению к творческому началу в человеке.

Для Локка существует три вида нравственных законов, каждому из которых соответствуют свои системы (виды) наград, принуждения и наказаний. Этими законами являются: божественный, гражданский и общественного мнения или доброго имени. Их сущность заключена в установлении меры нравственной справедливости, соотнесенной как с действиями, так и с поведением человека в обществе. Исходя из своих теоретических построений Дж. Локк дает определенность таким понятиям как терпимость, веротерпимость и право на терпимость.

"**Терпимость**" тесно связана с ограничением проявления различных форм насилия (агрессии). Она способствует развитию как самого человека, так и государства путем воспитания в большинстве единомыслия и поощрения за все добродетели, достигаемых посредством принятия и соблюдения строгих законов. Также она связана с обеспечением и сохранением справедливого обладания собственностью, что составляет гражданский долг человека равно обязательный для всех. В случаях его нарушения государство имеет право подавлять такие попытки допустимыми "принципом терпимости" методами и мерами, где на первое место выходит требование строгого соблюдения законов, а "меру права должен превзойти долг доброжелательства и человеколюбия" [84, 100]. Убеждения Локка в действенности воспитания опираются на ожидание, что возможно обеспечить

индивидуальное моральное улучшение, и это лежит в основе многих светских теорий или моральных реформ.

По мнению Локка, гражданская терпимость первична по отношению к религиозной, так как "никто не рождается членом какой-либо церкви, иначе бы религия отцов переходила бы по наследственному праву вместе с земельной собственностью" [84, 97]. Исходя из этого, **веротерпимость** - проявление терпимости как неотъемлемого права каждого в отдельности человека "заботиться о спасении души, и здесь не существует никакого различия между придворной церковью и другими, отличными от нее" [84, 110]. Она заключается также и в возможности свободного вероисповедания, которое исключает всякое принуждение и зависела от самого человека.

Соотношение терпимости и веротерпимости позволяет Дж. Локку сформулировать "**право на терпимость**" Оно базируется на свободном самоопределении человека, противостоящим абсолютной безнаказанности и свободе. К мерам принуждения, не нарушающим "принцип терпимости" относятся: запрещение публиковать или оглашать мнения, направленные на разрушение человеческого общества; принудительный отказ или отречение от мнения и вынужденное согласие с противоположным мнением, ибо отказ от мнения или смена его на противоположное не может принести пользы и цели, а также не может изменить образа мыслей человека. Если же происходят подобные принуждения, то они не способствуют спокойствию и безопасности власти. Чтобы "благо государства являлось мерилом всех человеческих законов" необходимо иметь власть над добрыми и дурными действиями людей, а из этого вытекает его обязанность наказывать все пороки. Оно "может терпеть некоторые из них, но не должно внедрять в общество какой-либо порок, потому что такое деяние не может способствовать благу народа" [83, 76]. Если такое допускается, то необходимо соблюдать меру способную сохранить существование отношений терпимости в обществе.

Следует отметить, что гражданская терпимость и веротерпимость тесно связаны с общественной пользой, для которой являются "мерой и нормой законодательной деятельности" [84, 111]. На этом основании Дж. Локк советует не предоставлять полноты гражданских прав католикам и атеистам. Первые - то и дело участвуют в заговорах феодальной реакции из-за своей зависимости от папы римского и своим фанатизмом опасны для государства, а вторые - чувствуют себя в государстве чужеродным элементом, что не позволяет приводить их к государственной присяге не нарушая "принцип терпимости". На схожие моменты в дальнейшем обратил внимание И. Кант.

Говоря об эпохе Просвещения в целом можно отметить, что преклонение перед разумом и терпимость, действовали в этот период внутри элитарных групп. Как отмечает К. Манхейм в работе "Человек и общество в эпоху преобразования": "происходившие тогда изменения только в небольших элитарных группах в принципе могли бы в настоящее время охватить и широкие массы - тем более что теперь речь идет о тех слоях, которые уже восприняли то, что мы называем "фундаментальной демократией" [92, 371].

На основании локковской концепции в отношении "терпимости" сложилась устойчивая традиция, связанная с такими именами как: А. Шефтсбери, Ф. Хатчесон, А. Смит и Д. Юм. В этом случае особую актуальность приобретает не внешний "поведенческий", а внутренний слой человека, способствующий открытию общего морального чувства с формулировкой теоретической модели "человека морального". В противовес эгоистическим интересам и себялюбию естественно-правовых концепций выдвигаются такие моральные чувства как: сострадание, человеколюбие, терпение, благожелательность, симпатия и альтруизм. В отличии от предыдущих сторонников данной традиции (напр. понятие "сострадание" в античности или в средние века), они утверждали, что эти чувства являются "социальными качествами" человека и позволяют ему стать полноценным членом общества.

Как подчеркивает Э.Фромм - в эмоциональном осознании моральных принципов Шефтсбери “допускает наличие у человека "морального чувства", чувства справедливости и несправедливости, эмоциональной реакции, основанной на том, что разум человека сам по себе пребывает в гармонии с космическим порядком. Батлер предполагает, что моральные принципы врождены человеку как часть его конституции, и в частности, отождествляет совесть с врожденным стремлением к благим деяниям. Согласно Адаму Смиту, наши чувства к другим людям и наша реакция на их одобрение или неодобрение являются сущностью совести" [173, 139]. В один ряд с Шефстбери и Хатчасона можно поставить Г. Лейбница, подготовившего почву для выработки основных нравственных понятий на основе природного инстинкта общительности, свойственного всем людям.

Впервые в данной традиции Д. Юмом ставится проблема осознания противоречивости этики в аспекте соотношения "должного" и "сущего". К числу его новаций относится - признание альтруистического чувства врожденным и обоснование "искусственности" добродетели. Как отмечает И.С. Нарский: "... порок и добродетель, согласно исходным положениям Юма, не есть нечто объективное. Моральные оценки не истинны и не ложны, а просто "имеются налицо", подобно тому, как "имеются налицо" побуждения, взгляды и поступки людей" [101, 104]. При раскрытии основ чувственной морали Юм обращает внимание на понятие "симпатия", ибо "самое замечательное из всех качеств человеческой природы ... - это присущая нам склонность симпатизировать другим людям и воспринимать посредством сообщения их наклонности и чувства" [198, 54]. Симпатия выступает как социальный инстинкт и представляет собой чувство массового сопереживания, переходящее в чувство коллективизма. Она основана на законах ассоциирования и способствует проявлению терпимости как единственно возможного психологического принципа, направляющего к достижению согласия между различными и обдуманными точками зрения. Представленная как "благожелательность" и как "сочувствие" ("симпатия"), "терпимость" смягчает наши узкосебялюбивые влечения.

В "Естественной истории религии" Д. Юм особо отмечает: "Дух терпимости, характерный для идолопоклонников как в древности, так и в новое время,

вполне очевиден для всякого. ... Когда дельфийского оракула спросили, какие обряды, какое служение угоднее всего богам, он ответил: те, которые установлены законом в каждом городе. В те времена даже жрецы допускали возможность спасения иноверцев. Римляне обычно принимали богов покоренных народов и никогда не оспаривали атрибутов тех местных и национальных божеств, территорию которых они занимали" [197, 257]. Этому противостоит "нетерпимость всех почти религий, признававших единого бога, столь же примечательна, как и противоположный принцип, свойственный политеистам. Непримиримый, ограниченный дух еврейской религии хорошо известен; магометанство выступило с еще более жесткими принципами, да и до сих пор оно предает, правда уже не сожжению, не костру, но проклятию все остальные секты. Если среди христианских народов англичане и датчане стали придерживаться принципов терпимости, то эта особенность была результатом твердой решимости гражданских властей, шедшей вразрез с непрестанными усилиями духовенства и фанатиков" [197, 258].

Если принцип "симпатии" у Шефтсбери и Хатчесона представлен только как "моральное качество", проявляемое через чувство, то у Юма он способствует единению всех друг с другом посредством "внутриклассовой солидарности". Последняя способна ограничить человека-эгоиста как неустойчивого и импульсивного в своих поступках животного, а как социальный факт - является свойством естественного человека.

Понятие "симпатия" находит свое отражение у А. Смита. В своем произведении "Теория нравственных чувств" он отвергает сверхестественное происхождение нравственности и дает ей естественное объяснение. Нравственное чувство в человеке есть "развивающийся в человечестве продукт общественности" [77, 166], представленный как следствие со-чувствие и сдержанности каждого к страданиям окружающих его людей. Мораль самообладания проявляется в легком и непринужденном выполнении требований правильности и справедливости, а совесть представлена формой беспристрастного зрителя внутри нас, которая способствует любви к достоинству характера и к нравственно-прекрасному. Необходимость этого обусловлена потребностью достижения "общего равновесия", то есть определенной точки зрения, возможной только у незаинтересованных наблюдателей.

Нравственность, построенная на "правильном расчете" и временной жертве, дает человеку максимум удовольствий. Мера же "добра" и "зла", являясь критерием нравственного - основа нравственной оценки поступков "Я". Эти положения способствуют пониманию "терпимости" как "инстинктивной силе общительности" и, в конечном итоге, ставят нас перед выбором: обращаться к различным религиозным трактовкам данного понятия или к рационалистической традиции, в основе которой - кантоновская этика "долга".

Одной из многих в рационалистической традиции является позиция этического конвенционализма, обоснованная Т. Гоббсом. Например, в рамках этой позиции К.А. Гельвеций говорит о добре и зле, добродетелях и пороках как лишь о привычках и соглашениях включающих в себя совпадение частного и общест-

венного интересов. Возникающая при этом триада: "естественная мораль - разум - законы", явилась постоянно исследуемой темой в последующем, и в частности у Л.К. Вовенарга, Т. Карлейля, Ф. Вольтера, Ф.Р. Вейса, Д.Дидро, П.А. Гольбаха и Ж.-Ж. Руссо, несмотря на все их философские и политические разногласия.

Подход Л.К. Вовенарга к соотношению добра и зла отмечен элементом просветительской терпимости. В полемике с Лорошфуко и Паскалем, по поводу произведения Мандевиля "Басня о пчелах", он отмечает: "польза, приносимая пороками, всегда смешана с великим вредом ..., ибо пороки идут на пользу лишь благодаря нашим добродетелям - терпению, воздержанности, мужеству и т.д." [27, 173]. Таким образом, "терпимость" несет в себе отпечаток добродетельности.

Веря в исконную доброту человеческой природы, Вовенарг ставит вопрос о возможности ее совершенствования. Совершенства не может достигнуть отдельная личность вне общества, ибо воспитание не улучшает человека, а уступает по своей силе врожденным склонностям души. Например, в фрагменте "О натуре и привычке" он отмечает: "оставшееся в нас от первоначальной натуры, неукротимей и сильней того, что приобретается учением, опытом и размышлением, ибо всякое искусство ослабляет даже тогда, когда исправляет и отделывает ..., а слабость искусства проистекает не только из упорного сопротивления натуры, но также из несовершенства принципов самого искусства" [27, 81]. Исходя из этого, автор говорит от "терпении" как об искусстве "питать надежду" [27, 192].

В фрагменте "О терпимости" Вовенарг рассматривает ее в соотношении с репрессивностью (агрессией). Он утверждает: "для частных лиц терпимость - прямой долг" [27, 220]. Она придает добродетели такие элементы как: "привлекательность, возвращающую к добру самые закостенелые души, смиряет обиды и гнев, поддерживает мир и лад в городах и семействах, составляет главную прелесть общественной жизни" [27, 220]. Проявление репрессивности связано с "безжалостной суровостью реформаторов ... и всегда имеет источником незнание законов природы, чрезмерное себялюбие, скрытую зависть, словом, душевное ничтожество" [27, 221]. В этом случае интересно замечание И.С. Кона: "средневековое общество стремилось как можно строже контролировать поведение человека независимо от его возраста. В Новое время, по мере осознания ценности индивидуальности, центр тяжести переносится на контроль за побуждениями и мыслями. Отсюда - иное соотношение наказаний и поощрений и установка на формирование эффективного самоконтроля" [27, 38]. Здесь "терпимость" тематизируется в обыденно-практическом, моральном и философском сознании с наличием возможности свободного самоопределения "Я".

В противовес Л.К. Вовенаргу, не затрагивающему социальный аспект "справедливости" можно поставить Ф.Р. Вейса и Т. Карнейля. Основным пафосом творчества Т. Карнейля является сомнение. Он отдает предпочтение почитанию героев и всему героическому в истории. При этом, героическое считается страстью, волением крови, выгодные лишь другим людям.

Такой феномен как "молчание" имеет глубокий смысл. Молчание необходимо для расширения поля умственной свободы человека и его независимости.

Оно не должно быть вынужденным, когда душа человека пылает гневом и негодованием, а избавляющим человека от бесплодных попыток выразить невыразимое, от построения разных догматических утверждений и от пустоты игры словами. Способствуя добродетели, которой свойственно: терпение, мужество и выдержка, молчание придает ей "готовность осознавать свои ошибки ..., которой нигде нельзя научиться, как только в борьбе с суровыми силами действительности, помогая своим собратьям в этой борьбе" [69, 298].

Ф.Р. Вейс связывает "терпимость" и "знание" воедино, когда они есть - "умение верно избирать средства деятельности" [22, 35]. Выступая как нравственное качество, "терпимость" противопоставлена фанатизму и учит переносить то, что невозможно устранить. Для ее практического применения в обществе необходимо держаться "золотой середины" и помнить, что, отказывая часто другим людям в признании их мнений, мы не имеем права быть слишком требовательны к безусловному признанию и наших собственных" [22, 176]. Немаловажным элементом для "терпимости" является стремление к умеренности и сострадание, способствующие мужественному перенесению всех тягот и невзгод. Сопротивление объективной необходимости, а не пассивное следование за ней - есть наиболее эффективный способ осознания человеком своего достоинства.

Опираясь на концепции Л.К. Вовенарга, Ф.Р. Вейса и Т. Карнейля, Ж.-Ж. Руссо исследует исторические корни морали и выявляет противоречие между деспотизмом и всеобщим бесправием. Он доказывает мысль - рука об руку с прогрессом культуры происходит падение нравственности. Руссо больше внимание уделяет не традиционному для Просвещения вопросу о правильном воспитании, а о моральном мышлении, ибо "всякий человек добродетелен, когда его частная воля во всем соответствует общей воле; и мы с охотою желаем того же, чего желают любимые нам люди" [137, 121]. Рационалистическая традиция нравственного обучения, представленная Ж.-Ж. Руссо, И. Кантом, Д. Миллем и Ж. Пиаже, является не столько делом обеспечения недостающих мотивов, сколько свободным развитием внутренних, интеллектуальных и эмоциональных способностей человека в соответствии с естественными его склонностями.

Говоря об социально-деятельной сущности человека - Руссо выявляет истоки общественного поведения, в основу которых положены ощущения и чувство социальности. Как отмечает В.Ф. Асмус: "... на место разума он решительно ставит непосредственное свидетельство чувства и внутренний голос совести. "Чувство" приобретает у него значение гносеологического критерия истинности и источника нравственного законодательства" [7, 135]. Исходя из этого, Руссо подчеркивает: совесть - не предрассудок воспитания, а надежный путеводитель существа мыслящего и свободного, непогрешимый судья добра и зла, делающий человека подобно Богу. Автор задает вопрос: почему имеется так мало людей, которые слушают совесть? Ответ очень прост: она говорит с ними на языке природы, а в нашей культурной жизни все заставляет нас забывать этот язык, ибо совесть "боязлива, она любит уединение и тишину ..., а фанатизм осмеливается подделываться под нее и диктовать преступления от ее имени" [209. 190-191].

В своем сочинении "Эмиль или О воспитании" Руссо подчеркивает, что все наши представления проистекают из внешнего мира, тем не менее чувства, определяющие наши отношения с вещами и судящие о них - заложены в самом человеке. При этом, совесть выполняет социально-сплачивающую роль и является постоянным элементом человеческого характера или, как назовет ее Л. Фейербах - "родовой сущностью" [165. 251].

Определяя понятие "естественное состояние", Руссо подчеркивает, что оно есть мера отклонения и извращения современного общества, т. е. - эталон испорченности. В "естественном состоянии" человек не был ни зол, ни добр, не имел пороков и добродетелей. Самопознание о самом себе рождает самолюбие. Если в "естественном состоянии" человек слепо отдается природному порыву человеколюбия, то в цивилизации необходимо обуздание страстей посредством самовоспитания и регулирования, в частности - культуры как "искусственного образования" Вытеснение "естественного состояния" человека связывается не только с развитием техники, но и с изменениями отношений между людьми, обусловленными как образованием, так и собственностью. В "естественном состоянии" человек живет в самом себе, а в цивилизации, являясь "общительным" - всегда находится вне самого себя и живет только во мнениях других. Поэтому создание уравновешивающих механизмов в обществе возможно только на основе заключения общественного договора.

Понятия "терпимость" и "сострадание" Ж.-Ж. Руссо относит к морально-нравственным качествам человека, к чему он более всего предрасположен. Эти качества смягчают резкие проявления самолюбия и способствуют стремлению к самосохранению. Например, ссылаясь на произведение Руссо "Эмиль, или О воспитании" А. Шопенгауэр отмечает: "... непосредственное участие в другом ограничено его страданием и не возбуждается также, по крайней мере прямо, его благополучием, - Первое правило: сердцу человеческому свойственно ставить себя не на место тех людей, которые счастливее нас, но только тех, которые больше нас заслуживают жалости" [190, 207]. При этом А. Шопенгауэр утверждает, что существуют три основные причины человеческих поступков: эгоизм, который хочет собственного блага; злоба, которая хочет чужого горя; сострадание, которое хочет чужого блага, доходящего до благородства и великодушия. Первые делают поступки морально-безразличными, вторые - морально порочными и только третьи являются положительными и есть нечто "непосредственно ощущаемое". Именно последние являются основой всякой свободной справедливости и определяют понятие "терпимость".

Позиции Ж.-Ж. Руссо, Ф.Р. Вейса и А. Шопенгауэра по поводу "терпимости" совпадают. В отличии от гуманизма, который со времен Ренессанса исходил из убеждения высоких достоинств человеческого рода и человека, из веры в многообразие, хотя бы в потенциальное и присущее человеку совершенство, А. Шопенгауэр обращает наше внимание на человеколюбие, которое не может быть избирательным и обращенным только к достойным и нравственным. В его "мировой воле" нет никакой разделенности, она одна, и когда человек чувствует без-

граничное сострадание ко всему живущему на земле, то он выходит из состояния обособленности, порывает пелену “майи” и обращается к единой сущности всех, где нет разницы между ним и другими. Например, рассматривая феномен "сострадания" знаменующий "переворот воли" и ее "обращение" для собственного самосохранения человек должен отвергнуть жизнь. Сострадание открывает "дверь в свободу", которая "должна быть сломлена величайшим личным страданием" [190, 354]. Подчеркивая, что терпимость без гордыни воздает добром за зло и возгорается пламя гнева и вожделения, А. Шопенгауэр видит один единственный выход из этого - аскетизм. Аскетизм, посредством терпения умертвляет как саму волю, так и ее внешность (объективность) - тело.

Обращает на себя внимание понятие "честь" у А. Шопенгауэра, которая объективно есть "мнение других о нашем достоинстве, а субъективно - наш страх перед этим мнением" [189, 64]. Анализируя различные "виды" чести, зависящие от человеческих отношений, автор подчеркивает: "самую обширную сферу имеет гражданская честь. Она состоит в предположении, что мы безусловно уважаем права каждого и потому никогда не прибегнем для своей выгоды к несправедливости или незаконно недозволенными средствами" [189, 64]. Честь служит условием для участия во всяком мирном общении, а так как она определяет внешнюю совесть человека, то имеет в своей основе убеждение в неизменности нравственного характера. Она определяет пассивную, а не активную сторону человека, - не то, что он делает, а то, что претерпевает и что с ним случается.

Говоря об этических противоречиях французского Просвещения, имеет смысл согласиться с Д. Ролзом: "Существует, однако, важное различие между Руссо и Локком, с одной стороны, которые защищали ограниченную терпимость, и Аквинским и протестантами-реформаторами - с другой, которые этого не делали. Локк и Руссо ограничивали свободу на основании того, что им казалось ясным и очевидным следствием во имя общественного порядка. Если к католикам и атеистам не должна проявляться терпимость, то только потому, что на них, наверняка, нельзя положиться в укреплении уз гражданского общества. ... Но у Аквинского и протестантов-реформаторов сами основания нетерпимости являются вопросом веры, и это обстоятельство более фундаментально, чем ограничение терпимости. Ведь когда отрицание свободы оправдывается с помощью апелляции к общественному порядку, освидетельствованной здравым смыслом, то всегда можно утверждать, что границы были проведены неверно, что свидетельства; на самом деле, не оправдывают данного ограничения. Но там же, где подавление свободы основывается на теологических принципах или вопросах веры, никакие дискуссии невозможны" [136, 194]. Точка зрения, признающая приоритет принципов - более убедительна, хотя и расширяет рамки терпимости. В противоположной – терпимость, без правового регулирования, не имеет своей меры и нет четко выраженных границ ее проявляемости.

Размышления И. Канта об основаниях нравственности привели его к убеждению, что "долг" представляет собой нравственное требование, должен иметь характер безусловного веления и выступает как категорический императив. "Ка-

тегорический императив, - отмечает И. Кант, - выражая обязанность в отношении определенных поступков, есть морально-практический закон. А так как обязанность содержит в себе не только практическую необходимость, но и принуждение, то такой императив есть или дозволяющий, или запрещающий закон, после того как совершение или неисполнение представляется как долг" [65, 131].

Как безусловно нравственное предписание, категорический императив выступает высшим принципом нравственности, исполнение которого необходимо независимо от того, извлекает ли человек в результате этого для себя пользу или нет. По мнению И. Канта, существует "только один категорический императив, а именно: поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты, в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом" [67, 260]. В соответствии с этим - всеобщий императив "долга" приобретает следующее значение: "поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы" [67, 261]. С одной стороны данная формулировка подчеркивает формальный характер нравственности, а с другой - активность личности и ее индивидуальность.

Говоря о практическом применении нравственного императива, И. Кант особо выделяет "объективный принцип воли", основанный на разумном естестве и существующий как цель сама по себе. Следовательно, практический императив формулируется так: "поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству" [67, 270]. Данным положением подчеркивается автономность нравственного закона, его природный характер, находящийся в самом человеке, а не навязываемый извне. Из принципа автономности человека вытекает его нравственная свобода, равно как и убежденность в неисчерпаемость духовных возможностей. Иными словами - нравственный закон находится не в Боге, а в душе человека как личности.

Моральное поведение отличается от всех других предметных форм деятельности человека своим категорическим императивом и вытекает из максимы, соответствующей моральному мотиву или заповеди. На вопрос: Как вести себя? - И. Кант отвечает: надо руководствоваться сутью дела или интересом собственного преуспевания. Такое поведение возможно только для того, Кто способен вести себя нравственно, несмотря на окружающий его океан конформизма и подлости. В связи с этим выдвигается требование, которое можно назвать как "испытание совести", т.к. "начало всякой человеческой мудрости, есть моральное самопознание, стремящееся проникнуть в трудно измеряемые глубины (бездну) сердца" [65, 380]. Формальная коллективность для получения определенной выгоды ограничивается от подлинной общительности согласием индивида с волей остальных и не требует согласия с самим собой. Утверждением: "признак общительности - никогда не предпочитать себя другому" [66, 209], И. Кант выводит на первое место идею равенства. Она регулирует все отношения, облегчает общение и делает его приятным. Моральный долг человека по отношению к самому себе, состоит в формальном соответствии максим воли человека с достоинством человечества в его лице.

Формальное чувство справедливости одерживает верх над всяким другим чувством в сфере правовых норм. Иными словами, "долг" заставляет человека делать тот или иной выбор. В результате мы видим проявление абстрактного гуманизма, не учитывающего конкретных, трагических жизненных коллизий. Данный гуманизм может быть оправдан лишь в связи с формальным правом, согласно которому: "закон есть всегда закон". Его двойственность выражена: с одной стороны в обеспечении равного и беспристрастного отношения ко всем людям, а с другой - человечность подменяется равнодушием, ибо не учитываются индивидуальные особенности и обстоятельства поведения личности. Относительно этого, справедливо замечание И.Канта: "людей, поступающих согласно принципам совсем немного, что, впрочем, очень хорошо, так как легко может случиться, что в этих принципах окажется ошибка, и тогда вред, отсюда проистекающий, распространится тем дальше, чем более общим будет принцип и чем более непреклонно лицо, которое им руководствуется. Людей, действующих из добрых побуждений, гораздо больше, и это превосходно. ... Эти добродетельные инстинкты, конечно могут иногда отсутствовать, однако в общем они также осуществляют великую цель природы, как и все другие инстинкты" [66, 150].

Определяя "истинную добродетель", И. Кант подчеркивает, что она должна "опираться только на принципы, и, чем больше и более обширными они будут, тем возвышеннее и благороднее становится добродетель" [66, 138]. Созвучие истинных добродетелей с чувством красоты, а также с достоинством заслуживает название адаптированных или облегченных. Исходя из этого - сердца, в которых они господствуют, следует считать мягкими, а те, где победу одерживает сострадание, услужливость и т.п. - благородными и мужественными.

У И. Канта "терпимость" впервые связывается с "толерантностью", ибо "терпимость относится к всеобщему человеческому долгу, а терпеливым считается тот человек, кто переносит даже то, что ему противно, чтобы избежать ссоры. Терпеливый толерантен" [62, 305]. Данное положение характеризует свойственные всем людям действительные и мнимые недостатки, которые с терпением человек должен переносить по отношению к другим. С этим связана и "веротерпимость", основание которой в том, что один без ненависти может переносить несовершенства и заблуждения религии другого, хотя и испытывает при этом неудовольствие" [62, 305]. Иными словами, - "терпимость" противоположна ненависти (агрессии во всех ее формах), ненависти к тому, кто преднамеренно творит зло, если же человек творит зло по заблуждению, преследуя при этом добрые цели, то такой человек не должен стать предметом зла, а заслуживает терпимого отношения к себе. Поэтому, связывая "терпимость" с обязанностью, И. Кант подчеркивает ее соотнесенность с мотивами мученичества.

Процесс гармоничного воспитания чувства обязанности И. Кант связывает с дисциплиной. С одной стороны, дисциплина является принуждением и противостоит свободе, а с другой - формирует темперамент и сердце человека, ибо от природы он груб и жесток. Основа воспитания дисциплинированности человека - не в рабском принуждении к добродетели, а в принуждении, при котором должна

быть сохранена свобода, "иначе движущие мотивы мученичества делали его совсем не моральным, а политически хитрым" [63, 564].

В "Антропологии с прагматической точки зрения" И. Кант противопоставляет "терпимость" "мужеству", акцентируя при этом внимание на проявление достоинства и чести. Например, относя "терпимость" к женской добродетели, которая "не мобилизует силы для сопротивления, а только рассчитывает сделать страдание (претерпевание) незаметным через привычку" [61, 503], он говорит об американских индейцах, "которые, когда они окружены, бросают свое оружие и без всяких просьб о пощаде спокойно позволяют себя убить. ... Больше ли здесь мужества, чем у европейцев, которые в подобном случае защищаются все до последнего человека. ... В этом есть проявление тщеславия варваров, а именно, стремление поддержать честь своего племени тем, что их враг не может принудить их к жалобам или вздохам как доказательству их покорности" [61, 503]. Данное положение позволяет И. Канту связать "терпимость" и свободный выбор человека, которые определяют наличие возможности для достойной жизнедеятельности.

По замечанию И.В. Гете бессмертной заслугой И. Канта было то, что он вывел нас из той мягкотелости, в которой мы погрязли, ибо, его строгое ригористическое отношение к нравственности позволило обуздать распущенность, свойственную философии XVIII века. Это утверждение вытекает из мировоззрения самого Гете, которое: "мягко, терпимо, налет экстремизма отсутствует. Здравый смысл, интуиция, чувственное восприятие, рациональность, вестничество, умозрение, вера - всему свой час и свое место. В философии он желает повторить многообразие природы - без одержимости, предвзятости, радикализма, - тевтонский плюрализм. Отсюда же - пантеизм" [30, 671]. Его моральная установка заложена в максиме: "максимальное отречение от себя и восприятие всех объектов во всей их возможной чистоте" [204, 12]. Она противопоставлена установке на принципиальность, идентичной узости, ограниченности и нетерпимости.

Стремление И.В. Гете к "сохранению мудрой меры равновесия" базируется на критике человеческого рассудка, которой позволяет определить его права и функции, не только предваряемого опытом, но и обусловленного "научным феноменом" сознания. Понятия выражают субъективные законы, а не являются модусами законодательства. Чтобы это избежать, необходимо допонятийный поток чувственных восприятий "искусственно" расчленить для обнаружения объективных закономерностей. Иными словами: у И. Канта "понятие" наделено определяющей функцией, а у И.В. Гете - понимающей.

Примером этому может служить размышление: "Человеческой природе положен определенный предел. Человек может сносить радость, горе, боль лишь до известной степени, а когда эта степень достигнута, он гибнет. Значит, вопрос не в том, силен он или слаб, а может ли он претерпеть меру своих страданий все равно душевных или физических" [38, 50]. И.В. Гете, как и А.Шефтсбери, а в последующем Ф.Шеллинг и Гегель, эстетический характер добра ставит исходным пунктом критики общества, где мораль выводится из закона симметрии и предо-

краняет человека от деградирования. Своеобразием этого направления является то, что устранение бога и бездушного разума, как возвышающихся над человеком инстанций, дает нам основание говорить о преобразовании общественных отношений в направлении развития реального равенства, где немаловажное значение играет "терпимость" ("толерантность").

Возвращаясь к мысли, что в основе нравственности лежит прирожденное свойство человеческого разума - совесть, И.Г. Фихте отмечает: совесть никогда не должна руководствоваться каким бы то ни было авторитетом, ибо всякое действие, опирающееся на авторитет по своей сути - “положительно бессовестно”. В своем произведении "Факты сознания" И.Г.Фихте, как и Г.В.Ф. Гегель в "Феноменологии духа", а затем Э.Гуссерль в "Идее феноменологии", ставит задачу рассмотрения сознания с точки зрения личностного самоопределения, в котором возникает ситуация смысловой разобщенности различных его уровней. Эта раздвоенность соединяется как через физическую, так и моральную связи. Физическая обусловлена самоопределением "Я" и, в то же время "другого", определением "других", что по сути дела является одним и тем же. Моральной же связью является "такая, в которой между самоопределением причины и определением ею другого существует посредующий член" [168, 716] - сознание. Более того, - сознание самоопределения, ибо "сознание есть свобода, а определенное сознание есть свобода от того, что мы осознаем; поэтому когда другой осознает самоопределение причины, он возвышается над ней, сам становясь свободным и равнодушным. Поэтому его ограничение ею надо понимать так: он должен вследствие этого сознания ограничить свою бесспорно существующую свободу собственной же свободой" [168, 716]. На основе такого самоопределения возникает общее сознание, влекущее за собой ограничение "должного", а посредством моральной связи - представляет "единое".

Сходная с Фихте, феноменология Гуссерля направлена на исследование значения и смысла (наука о сущностях), где сознание созерцает сущее. Особенностью является то, что "... основное свойство человеческой жизни, имеющей наивысший ценностный образ, который только можно помыслить, есть абсолютно императивное (свойство). Каждый человек подчиняется можно сказать, в согласии со словами Канта, "категорическому императиву". Он может быть "истинным человеком" по крайней мере которого можно оценить как благого, поскольку он своей волей подчиняется категорическому императиву - императиву, который, со своей стороны, не говорит ничего другого как: будь истинным человеком, веди жизнь, которую ты полностью и разумно можешь оправдать, жизнь, которая руководствуется практическим разумом" [44, 131]. При этом основным элементом является "интенциональное переживание", ибо "все, что создано активностью, с необходимостью предполагает в качестве своего низшего уровня пассивность, в которой нечто дано нам заранее, и на этом пути мы сталкиваемся с проблемой конституции посредством пассивного генезиса" [43, 166]. Мир превращается в "феномен мира". В этом смысле феноменология является наукой о конструирова-

нии мира и структуре бытия, которые для человека имеют значение идеальной предметности, осуществляемой в чистых переживаниях сознания.

Несколько иная точка зрения на феноменологические проблемы у Гегеля, где особо отмечается поляризация внешних и внутренних критериев как вербального, так и физического поведения. Данное противостояние ценностно-смысловых ориентаций не раскрывает возможностей свободного самоопределения, ибо внутренняя расколотость, неспособность соизмерения разобщенных мировоззренческих и духовных пластов внутреннего мира ведет к тому, что человек попадает под жесткий пресс необходимости и целесообразности своего поведения, навязываемого извне. Это вытекает из отрицания самостоятельности "должного". Оно включается в "истинно-сущее", где онтологизируется и приобретает статус объективной необходимости. "Субстанция как субъект, - отмечает Гегель, - есть чистая простая негативность, и именно потому она есть раздвоение простого, или противополагающее удвоение, которое опять-таки есть негация этого равнодушного различия и его противоположности; только это восстанавливающееся равенство или рефлексия в себя самое в инобытии, а не некоторое первоначальное единство как таковое или непосредственное единство как таковое, - есть то, что истинно" [32, 9]. Положения Гуссерля и Гегеля стали основными критериями для дальнейшего развития феноменологии в различных ее вариантах.

В своих произведениях Гегель подчеркивает, что нравственное сознание индивида не отделено от политического сознания гражданина. С этим связывается понятие "терпимость". Согласно его концепции, нравственность превращается в моральную рефлексию, при которой действие отдельного человека является результатом его ответственности и собственного выбора. Происходит разрыв индивидуальной совести с моральным долгом, что фиксирует моральное отношение. При этом, моральность лишается своего исключительного положения, а именно критериев оценки общественных процессов. Поэтому Гегель подчеркивает: для развития наук в государстве и существования разного рода литературы во всех областях человеческой деятельности, необходимо "существование отношений терпимости или толерантности" [34, 52]. Исходя из этого, назначение человека Гегель видит вместе с Фихте, в творческом отождествлении себя со всем духовным средоточением и в восхождении к абсолютной свободе, ... онтологический корень человеческого существа - духовное самовысвобождение" [56, 269].

Л. Фейербах актуализировал поставленные Гегелем вопросы, связанные с подлинной природой человека. Опираясь на абстрактно-антропологический гуманизм, он выступил против религиозных доктрин морали, разоблачая их непоследовательность, лицемерие и нетерпимость, демарализирующих действия их последователей. Обосновывая мораль принципами биопсихической чувственности он ориентирует свою этику на оправдание, возвеличивание, прославление, и наконец, обожествление порывов человека к предельному счастью, что в какой-то степени сближает цели и задачи религии с ценностной ориентированностью антропологической морали. Вместо веры в бога человек обретает веру в себя, а высшим критерием жизнедеятельности становится формула: "человек человеку

Бог" [164, 308]. По его мнению, только на этой основе утверждается дружба всех людей друг с другом и это ведет к коммунизму. Понятие "коммунизм" обозначает чувство сообщности или стремления людей к объединению на общедемократических идеалах равенства и братства [164, 411; 574; 792]. В этом понятии выражена мечта об установлении между всеми людьми отношений искреннего доброжелательства, основанных на взаимотерпимости друг к другу.

Обращая внимание на социальный характер чувственности, вслед за К.А.Гельвецием, Дж. Локком и П.А. Гольбахом, Л. Фейербах признает объектами чувств не только внешние предметы, другое "Я", но и самого себя. Получает новое звучание идея самосохранения, подразумевающая существование "Я". Одним из элементов самосохранения "Я" является представление человека как общественного существа, а связь "Я" -"Ты" предполагает наличие в его сущности "терпимости". Существование "отношений терпимости" к "Я" и "Ты" обусловлены самосохранением "Я". Поэтому концепция эвдемонизма Л. Фейербаха направлена на практическое существование такого состояния, где первое отводится общественной солидарности не как результата политико-правовой репрессивности, а как стремление людей друг к другу на основе чувства моральной ответственности в условиях действительной свободы и социального равенства.

Интересной представляется концепция эволюционного развития всей органической жизни Ч. Дарвина, основанной на теории Т. Мальтуса. Отождествляя "долг" с нравственной совестью, Ч. Дарвин объясняет происхождение нравственного чувства общительностью человека. Ее основа - "общественные инстинкты", посредством которых животное находит удовольствие в обществе сотоварищей. К этому необходимо добавить чувство симпатии или сочувствия, имеющее "общественный" смысл. Исходя из этого, Дарвин утверждал: у человека "имеется мало социальных инстинктов, он тем не менее представляет общительное существо, которое сохранило с очень отдаленных времен некоторого рода инстинктивную любовь и сочувствие к своим сородичам" [75, 47]. По его мнению общественные инстинкты являются лишь причиной для личных поступков человека, остальное же - результат развивающегося разума и коллективного образования.

Обосновывая с позиции естествоиспытателя соотношение чувства долга с угрызениями совести, Дарвин находит основания происхождения нравственного закона, чего не было у предшественников и, в частности И. Канта. Таким основанием является "нравственная совесть". Ей присущ характер обзора прошлого, "она говорит в нас, когда мы думаем о своих прошлых поступках; и она бывает результатом борьбы, в которой менее прочный, менее постоянный личный инстинкт уступаем перед более постоянно присущим общественным инстинктом" [75, 51]. Общественный инстинкт заставляет человека рефлектировать собственное "Я", быть руководителем самого себя в будущем, а это способствует самоопределению человека. При этом, самоопределение принимает формы: стыда, сожаления, раскаяния или жестокого упрека, которые способствуют развитию терпимости как к самому себе, так и к другому, прежде всего к тому, по отношению к кому он питает чувство симпатии.

На наш взгляд, дарвиновская теория может служить подтверждением того факта, что в процессе эволюции изменение видов животных происходит на основе вытеснения и отмирания наименее "общительных" социальных групп животных, это касается и человеческого сообщества. Под "общительностью" социальных групп животных понимаются такие образования живых существ, которые способны "включаться" и иметь значение в процессе эволюции для тех качественных изменений (природы и социальности), которые способствуют соблюдению меры уравновешенности противоположных крайностей. При этом те группы, которые не способны "влиться" в границы уравновешенности естественным образом - отмирают.

Данная мысль подтверждается многочисленными исследованиями в области биологии, которые говорят нам о том, что внутри вида ярко проявляется взаимопомощь для выживания самого этого вида вплоть до его полного уничтожения, обусловленного столкновением с внешней средой или с другими, более приспособленными к "общительности" видами. Исходя из этого, Г.Селье справедливо отмечает: "Теорией выживания наиболее приспособленных часто злоупотребляли для оправдания принципа "кто силен, тот и прав". Надо проявлять осторожность и помнить: "наиболее приспособленный" не означает "сильнейший". Дарвин с горечью говорил, что его теорию извращают для оправдания якобы способствующих эволюции мошеннических проделок, бесчеловечной жестокости и войн против слабых" [143, 45].

Чувство долга и способствует самоутверждению, где эгоизм играет немаловажное значение. В него, как и в "общественные инстинкты" включается: с одной стороны - самозащита, самосохранение и даже удовлетворение голода, а с другой - жадность, злоба, желание мести и т.п. На этом основании делается вывод: естественное развитие природы является первым учителем этики как нравственного начала для человека, ибо "общественный инстинкт", прирожденный человеку как и всем животным - источник развития всех нравственных понятий, включая и "терпимость". Чувство "Сочувствия" ("симпатии") приобретает социальный характер и, в связи с усложнением общественной жизни, становится все более разнообразным, разумным и свободным. Становясь источником нравственности, оно способствует осознанию "долга" как сознания того, что человек должен делать для самосохранения не только самого себя, но и своей социальной группы.

С усложнением общественной инфраструктуры общества (экономической, политической, правовой, культурной, идеологической и т.д.) нравственное чувство долга подкрепляется "общественным мнением", указывающим на то, как надо действовать на общую пользу. У Ч. Дарвина "общественное мнение" представляет собой результат развития в обществе взаимного сочувствия, превращающегося постепенно в привычку. Основания нравственности все более объективируются. По сравнению с предшественниками, например Б. Мандевилем ("общественное мнение" базируется на прихотливом измышлении условного воспитателя), у Дарвина чувство нравственного долга существует на основе социальной симпатии и приобретает методологическое значение для исследования вопросов, связанных с

устойчивым развитием как человеческого общества и его (внутри себя относительно обособленных) социальных групп, так и живой природы.

Исходя из этого: "этика утилитаристов демократична", а их "философский радикализм был промежуточной школой. Он породил две системы, более важные, чем он сам, а именно дарвинизм и социализм" [132, 254]. Первое направление, возникшее на базе бентамизма - рассмотрено, а второе характеризуется выдвижением на первый план таких идей как: социальная справедливость, равенство, братство всех людей, основанных на взаимоуважении и абсолютной ценности каждого "Я", хотя бы теоретически. Поэтому здесь имеется очень широкий спектр произведений социально-утопической мысли, имеющий две тенденции: "уравнительно-коммунистическую" и "подлинно социалистическую". Их переплетение, взаимопереплетение и острая борьба обусловлены противоречивым характером развития утопического социализма в широком истолковании данного понятия.

Коммунистическое направление представляет собой процесс обобществления средств производства, при котором собственность должна принадлежать всему обществу, оставляя за субъектом только его личные вещи, охватывающие предметы потребления. Одним из представителей данного направления является Р. Оуэн. Он полагал, что в будущем идеальном обществе "все ... превратится в общественное достояние ... и исключение только для предметов чисто личного обихода" [113, 25].

Социалистическое направление сохраняет элементы частной собственности до их замены общественной. Например, А. Сен-Симон подчеркивает: "если исчезнут границы полей и не будет больше собственников, то каждый захочет захватить все" [147, 307]. Исходной точкой его концепции является принцип мирного разрешения социальных противоречий или, как он его называет - "новая политическая доктрина", в которой происходит передача духовной власти ученым. Создание этой доктрины обусловлено наличием нравственного чувства, главным двигателем которого является общий для всех политический принцип, вырабатываемый гражданским обществом для достижения согласия. Данный принцип близок к кантоновскому пониманию "терпимости" ("толерантности").

Сторонников "социализма", базирующихся на антропологических концепциях индивидуализма (Р.Оуэн, А.Сен-Симон, П.Прудон), совместно с представителями идеологии либерализма (И.Бентам, Д.Рикардо, А.Смит, Г.Спенсер) можно охарактеризовать как социальных реформаторов, имеющих гуманистическую направленность. Их социальное реформаторство включает в себя корректировку мер социальной помощи и защиту человека по отношению к экономическим возможностям общества, то есть - проявлению и распространению терпимых отношений ко всем членам общества.

Огромное влияние на возникновение различных теорий социализма оказала Великая Французская революция провозгласив "Декларацию прав человека", где первостепенное место отводится равноправию при реализации идеи свободы. Определяя общий принцип свободы "Декларация прав человека" 1789 г. особое

место отводит свободе общения, имеющего публичный характер. Например, в ст. 10 записано: "Никто не должен испытывать стеснений в выражении своих мнений, даже религиозных, поскольку это выражение не нарушает общественного порядка, установленного законом" [48, 104]. Более того, в ст. 11 подчеркивается, что каждый гражданин может свободно высказываться, печататься и писать неся за это ответственность. В этом случае Ф.Люшер отмечает: принцип свободы совести - "правило о запрещении дискриминации, и он ... не входит в перечень индивидуальных свобод, поскольку соблюдение правил против ее дискриминации не всегда является прерогативой судебной власти" [87, 85].

Необходимо отметить и позицию П.Ж.Прудона, который отождествил справедливость с равенством. Вслед за О.Контом и энциклопедистами он строит нравственность на основе равенства людей, где в основании этики лежит равенство экономических прав и отрицаются религиозные и метафизические основания. Происхождение нравственности он объясняет психологической системой чувств, где справедливость - природная доброта человека. Отвергая значение чувства симпатии, он заменяет его правовым чувством как элементом осознания человеком необходимости взаимоуважения в результате распространения терпимых отношений в обществе. Поэтому, после своих живейших протестов против трансцендентализма, Прудон обращается к старому наследию интуитивной этики - совести.

Отмечая, что справедливость не есть простое, прирожденное побуждение, Прудон говорит: ее существование возможно только в человеческом обществе, посредством воспитания и жизненный опыт. Для широкого распространения идеи справедливости необходимо, чтобы она была законодательно оформлена как основное начало, ибо она "относится скорее к психическому состоянию личности, чем к деятельности" [87, 85]. Здесь возникает противоречие формального и реального равенства, которое принимает два конституционных обличия: формально равный для всех закон может быть неравным в материальном смысле. Для снятия этого противоречия необходимо возведение плюрализма в ранг конституционного принципа для обеспечения свободы, равенства, охраны совести и достоинства человека. Данная форма "соблюдения такого плюрализма является одним из условий существования демократии" [87, 119], где "терпимость" является основным элементом.

При отрицательном отношении к революции П.Ж.Прудон подчеркивает: у нее одна цель - справедливость, но и одно средство - насилие. В конечном итоге: справедливость абсолютна и не знает понятий "больше" или "меньше", выступает мерилом всех человеческих ценностей, а ее основа - "вне равенства нет справедливости" [57, 196]. В произведении "Справедливость в Революции и Церкви" Прудон понимает "справедливость" как признание равенства, стремление к нему и идеал нравственности независимо от того, каков этот идеал: гражданский или религиозный. Таким образом обосновывается прогресс человечества посредством развития культуры, понимаемой как совокупность материальных условий быта, просвещение, духовный потенциал общества и взаимное сотрудничество людей друг с другом.

С позиций эволюционизма этот же момент рассматривает Г.Спесер с точки зрения того, что человек способен переживать бесконечные изменения путем приспособления к внешним условиям жизни. Под влиянием этих условий и развития индивидуальных способностей в обществе вырабатываются миролюбивые привычки и нравы, ведущие к сотрудничеству и распространению отношений взаимной терпимости. Сотрудничество связано с ограничением личной свободы и вытекает и вытекает из сочувственного отношения к свободе других, ибо справедливое поведение личности способствует общественному порядку , основанному на законе равной свободы для всех членов общества.

Г.Спенсер подчеркивает двойственный характер соотношения эгоизма и альтруизма: с одной стороны, эгоизм как императивность предшествует альтруизму и связан с самосохранением, а с другой, - являясь "первичным фактом природы" способствует самопожертвованию. Альтруизм понимается как развитие общественных привычек и узколичных навыков. На основе этого, как в обществе, так и в самом человеке постоянно существует противостояние: эгоизма и альтруизма. Преодоление этого возможно только через соглашение, к которому можно прийти путем постепенного изменения основных начал нравственности, ибо, с самых первобытных времен существовала другая этика - этика равноправия как взаимного благоволения, в которой жизнь - "беспрерывное приспособление внутренних отношений к внешним" [167, 48].

Понятие "эволюция" Г.Спенсер сводит к непрерывному перераспределению телесных частиц, ибо это есть "интеграция вещества, которая сопровождается рассеянием движения и в течение которой вещество переходит из состояния неопределенной, бессвязанной однородности в состояние определенной связанной разнородности, а сохраненное веществом движение претерпевает аналогичное превращение" [151, 237]. Иными словами, идея всеобщего равновесия является формулой эволюции и основана на терпимости, ибо "развитие материи есть интеграция, сопровождаемая рассеянием движения, во время которой материя переходит от состояния (относительно) несвязанной и неопределенной однородности к состоянию (относительно) определенной и связанной разнородности" [151, 238]. Нарушение "естественной" тенденции развития общества (эволюции) означает его "социальную болезнь", а обострение классовых противоречий несет в себе "признаки разложения" и приводит к социальной нетерпимости.

Обращает на себя внимание и направление религиозного социализма, в основе которого лежит христианско-католическое миросозерцание. Впервые мысль о католическом социализме была высказана А.Сен-Симоном в "Новом христианстве". Рассматривая вопрос о социальной справедливости, он подчеркивал, что с самого основания церкви она не только внушала покорность и терпение бедным, но и чувство ответственности, а также греха богатым. Данную мысль подтверждает К.Поппер при анализе позиции А.Дж.Тойнби, который отмечал: "Мы со своей стороны должны будем заявить о существовании христианского социализма, который и практиковался и осуществлялся тогда еще, когда о марксистском социализме и не слыхали, и когда придет наша очередь идти в наступление, мы

будем ... настаивать на том, что марксистский социализм происходит из христианской традиции ..." [124, 294]. Сам же К.Поппер к этому добавляет: "марксистское убеждение состоит не в том, что Маркс был изобретателем гуманного и конструктивного идеала, а в том, что он был ученым, который чисто рациональными средствами показал, что социализм наступит и каким образом он наступит" [124, 294]. По мнению С.Н.Булгакова, между христианством и социализмом существует "положительное соотношение. Христианство дает для социализма недостающую ему духовную основу, освобождая его от мещанства, а социализм является средством для выполнения велений христианской любви, он исполняет правду христианства в хозяйственной жизни" [20, 227].

Что касается самого марксизма то он, по выражению Э.Аннерс: "имеет так много общего с религиозным мировоззрением, что правомочно говорить о псевдорелигиозном учении о спасении, где Рай находится на земле" [2, 283-284]. Основываясь на диалектическом материализме, который близок к "инструментализму", К.Маркс выражает надежду на перевоспитание капиталистов в отличии от последующих коммунистов, которые воспринимают их и аристократию настолько морально испорченными, что (в принципе) их необходимо - уничтожать. В связи с этим К.Поппер отмечает: "друг Маркса, поэт Г.Гейне, мыслил ... совершенно ... иначе. Свое идеалистическое понимание истории он применил к французской революции, которая для Маркса явилась одним из наиболее важных примеров в пользу его экономизма и которая действительно оказалась не так уж плохо укладывающейся в его доктрину, особенно если мы сравним ее с русской революцией. И все же, несмотря на свою ересть, Гейне остался другом Маркса. Дело в том, что в те счастливые времена разрывы из-за ереси были еще достаточно нетипичными среди тех, кто открыто боролся за открытое общество, и к терпимости тогда еще относились вполне терпимо" [124, 129]. Этим подтверждается мысль о том, что практика существования "отношений терпимости" в обществе зависит от осознания меры ответственности человека за свои поступки и признания достоинства человеческой личности, которые вырабатываются не только в сфере личностных отношений, но и в сфере социально-организованных.

В целом понятие "терпимость" для марксизма имеет практические и исторически конкретное содержание. Оно касается лишь способов и методов разрешения социальных конфликтов и идейных разногласий, но не вопросов верности определенным принципам, где "терпимость" должна проявляться как готовность к сотрудничеству и к поиску компромиссов. Марксизм (по крайней мере, на практике) не приемлет идейных компромиссов, тем более какого-либо примирения с враждебными ему взглядами, не говоря уже об отстаивании своей позиции посредством убеждения не прибегая к насилию.

Существенным аспектом в раскрытии "терпимости" в марксизме является ее проявление в отношении возможности контроля над чужой жизнью, которая встречается среди людей (хотя и живущих) "далеко друг от друга, но образующих замкнутую общность" [111, 369] Данная точка зрения находит свое основание при исследовании жизни рабочего класса, различных крестьянских этносов и

среднего слоя общества, которые "склонны проявлять значительную терпимость, ибо ... жизнь при "свидетелях" воспитывает терпимость, поскольку иначе жить стало бы попросту невозможно" [30,368]. Особо подчеркивается: “терпимость” должна получить законодательное отражение, присутствовать в литературе и публицистике как воспитательный фактор. Ее носителями являются все люди, ибо основа терпимости находится в семье, где "узкий круг интересов" позволяет воспитывать "отношения терпимости" к себе и к другим через рефлексию близких людей.

Являясь продуктом экономического положения общества "мораль, стоящая выше классовых противоположностей и всяких воспоминаний о них, действительно человеческая мораль станет возможной лишь на такой ступени развития общества, когда противоположность классов будет не только преодолена, но и забыта в человеческой практике" [195, 96]. Касаясь вопроса об ощущении, К.Маркс говорит о взаимодействии субъекта и объекта, которое вне деятельности воспринимающего является сырым материалом, преобразуемом в процессе познания. Этот аспект имеет для нас значение относительности определенности "Я" и его свободы выбора, ибо, в экономически детерминированном мире, "Я" выступает как объект осознающий свою представленность в мире. Субъект представлен как инструмент и средство осуществления своего выбора, ибо основания этого выбора заранее заданы и обоснованы, а на первое место выдвигаются "требования времени", "революционная целесообразность" и т.п. вещи. Полагая себя в ситуации выбора (с точки зрения осознанности и необходимости принятия решения) субъект исключает других как суверенных и автономных "Я" из сферы возможного партнерства, соучастия или совместного действия. Логика деятельности превращает мир в ее объект и воспроизводит в различных формах "дух бюрократии" - таинство, соблюдение которого "обеспечивается в ее собственной среде ее иерархической организацией, а по отношению к внешнему миру - ее замкнутым корпоративным характером" [94, 273].

Иерархическая структура формирует тип сознания, при котором субъект отграничивается от внешнего мира, а под видом общественного мнения формируются образцы квазитерпимости. Слепое подчинение и вера в авторитет ограничивают "терпимость" рамками корпоративности. Если же брать во внимание диалектический аспект соотношения культурных образований в различные социально-экономические эпохи, то каждая эпоха со своим типом систем норм и предписаний обуславливает свое (исторически детерминированное) понимание "терпимости". Данный аспект с одной стороны, подрывает претензии всякой определенной морали на универсальность и общезначимость, а с другой - утверждает многообразие и вариативность рациональных принципов (в частности, по поводу врожденных чувств симпатии и со-чувствия), проявляемых через общение и претерпевание "Я" "другого", "других", а также социальных групп относительно друг к другу.

Рассмотрение "терпимости" с точки зрения индивидуализма, противопоставляется различным "коллективистским" концепциям, представителями которых

являются: Дж.Локк, Ж.Ж.Руссо, И.Кант, Г.В.Ф.Гегель, Дж. Миль, А.Токвиль, К.Маркс и др. Одним из важных элементов этих концепций является представление о "гражданском обществе", основанном на равенстве всех перед законом. Данное общество внутренне связано с экономическими процессами (К.Маркс), концепциями естественного права (Дж.Локк и др.), в котором "отрицательная свобода" закреплена за социальными институтами, - общество всеобщих прав человека и всеобщего антагонизма.

В данном случае под "отрицательной свободой" мы имеем ввиду легитимность политических институтов, которая существует на основе договора между свободными и равными субъектами. Следовательно: "прав любой поступок, который или согласно которому свобода произвола каждого совместима со свободой каждого в соответствии со всеобщим законом" [65, 440]. Отрицательная свобода гарантирует равную свободу для каждого и выражает содержание естественных прав субъекта. Общественный договор становится положительным законом и обеспечивается политической властью при условии: она обладает принудительной силой в отношении тех, кто нарушает права других.

Двойственность "гражданского общества", по мнению Гегеля, снимается государством только через преодоление, а не уничтожение. Базируясь на моральном признании субъектов свободными и равными друг другу, оно предполагает существование политических и юридических институтов, в чем находит свое место рациональная свобода. С точки зрения "коллектива" она связана с заинтересованностью человека в общем благе, гражданских добродетелях и т.п. Права субъектов и их отрицательная свобода становятся институциональными и базируются на реальном соотношении социально-экономических, правовых и политических прав и свобод.

Например, универсалистическая концепция прав человека базируется на праве собственности и имеет моральные последствия. Для осуществления полного равноправия необходима самостоятельность субъекта, требующая детерминированности его разумной воли, ибо "познавать значит уничтожать внешнее, чуждое сознанию, и таким образом познание есть возвращение субъективности к себе. Будучи выражено в реальном самопознании мира, оно есть достигаемое миром примирение" [33, 343]. Анализируя гибель греческого полиса Гегель подчеркивает, что она связана с просвещением, вершиной которого был Сократ, а ее основания находятся в рефлексивном и дискурсивном анализе нравственной жизни греческого полиса. Для "включенности" в гражданское общество механизмов "терпимости" не хватает существования принципа "самостоятельной, в себе бесконечной личности единичного", который появляется, с одной стороны - с возникновением христианства, а с другой - римского права [34, 230].

Близкий к этому рассмотрению "терпимости" подход мы находим в либерализме, противостоящему консерватизму и реакции. Он выступает за свободное экономическое соревнование и опирается на такие элементы как: космополитизм, терпимость и гуманизм. Фундаментальное равенство всех перед законом (утверждаемое либерализмом) заключается в том, что можно ожидать гораздо более

эффективного решения проблем общества если стимулировать межличностный обмен мнениями, а не полагаться на осуществление данного Кем-то знания Дискуссия и взаимная критика различных точек зрения помогают обнаружить истину или, по крайней мере, как возможно максимально приблизиться к ней. Для выполнения принципа равной свободы необходимо существование "либерального равенства" [136, 70], основанного на принципе эффективности или оптимальности В.Парето. В этом случае обеспечиваются наиболее благоприятные условия для деятельности человека в обществе, т.е. смягчается влияние социальных случайностей и естественного везения в сторону долевого распределения.

Именно такая основа у либерального гуманизма. Она выражена в форме демократии и существует в большинстве западноевропейских стран. Стоит согласиться с положением П.Тиллиха: "либеральный гуманизм ... легко подорвать изнутри и разрушить извне" [154, 401]. Его квазирелигиозный характер требует самозащиты на основе социального равенства и существования в обществе терпимости, ибо такая квазирелигиозность приводит к деградации. Опираясь на это Б.Гуггенбергер подчеркивает: "терпимость" включается в характеристику демократического процесса развития общества и выступает как один из элементов демократии, ибо "демократия не признает обязательного ее предпочтения какой-либо раз навсегда заданной государственной цели, но стремится к демократическому единению воли, при котором цели общества в изменяющихся условиях постоянно как бы переплетаются. Обязательство придерживаться идеологически фиксированной цели истории и общества здесь заменяет обязанность придерживаться метода плюрализма, соревнования различных ценностей, а также терпимости" [41, 144]. Последняя утверждает оптимальное в функциональном отношении поведение, а как социальное качество - облегчает социальное взаимодействие.

Рассматривая демократические процессы Ф.А.Хайек подчеркивает: такие качества "как терпимость, уважение к другим людям и их мнениям, независимость ума и готовность отстаивать свое мнение перед вышестоящими (гражданское мужество), сострадание к слабым и, наконец, здоровое презрение к власти, порождаются обычно лишь долгой традицией личной свободы" [180, 163]. Именно эти качества являются основой современного политического течения - "демократического социализма". Его концепция развития общества, принятая в 1951 году на Франкфурском конгрессе социалистического интернационализма, является основой программ социал-демократических партий, в частности - социал-демократической партии Германии, принятой в 1959 году. В данной программе нашел отражение отказ от марксизма в вопросах теории и практике классовой борьбы и провозглашены основные принципы "демократического социализма". "Терпимость" является элементом защиты свободы мысли и совести посредством как общественного, так и политического диалога, направленного на сотрудничество всех общественно-политических сил общества.

Принципы "демократического социализма" опираются на концепции марбургской школы неокантианства, где в основе - учение И.Канта о "практическом разуме" (более того: противопоставление естественной необходимости автоном-

ности человеческой воли). Строя свои этические концепции на основе логики "чистой воли", Г.Коген и П.Наторп обосновывают теорию "этического социализма" как учение о вечно не достигающем цели движении к социализму. В этом случае П.Наторп подчеркивает: "... теория, которая считает нравственное общественным и, следовательно, зависящим от данной высоты развития общества и изменяющимся вместе с ним продуктом, несостоятельна с самого начала, раз есть предпосылка, что благо должно быть благом само по себе и без изменения" [102, 125].

Официальная доктрина "демократического социализма" рассматривает индивида как деятельного, целеполагающего и погруженного в мир "должного". Этические проблемы представлены как логика самого бытия и выступают в качестве "регулятивного принципа" социальной деятельности. В основу этого положена концепция П.Наторпа "социальной педагогики", способствующая гармонизировать общественную жизнь на базе идеалов, заложенных в душе каждого человека независимо от его классовой принадлежности. С точки зрения теоретиков "демократического социализма", например В.Эйхлера: социализм не закономерный продукт естественно-исторического развития, а нравственный идеал, равно доступный всем слоям общества. Социалистические преобразования общества - это прежде всего моральная проблема, проблема воспитания людей на основе "вечных" духовных ценностей, которые должны способствовать дружбе, любви, товариществу, сотрудничеству, солидарности и, самое главное - терпимости. "Воспитание терпимости, в ее духе, - отмечает В.Эйхлер, - относится не только к инаковерующим, но точно также необходимо по отношению к политически инакомыслящим, к другому полу и, не в последнюю очередь, к людям иного социального происхождения" [205, 31].

Вариативность практического использования понятия "терпимость" базируется на устойчивости его абстрактной формы, зависящей от соотношения различных моделей поведения в обществе и степени их уравновешенности, ибо "для каждой эпохи мировой истории существует относительный всечеловек, некий доступный максимум всечеловечности, относительный максимум участия во всех высших формах человеческого бытия" [185, 106]. Социальная значимость данного понятия находит свое отражение в регулятивной функции человеческого поведения и связана с положительным или отрицательным воздействием на "общечеловеческое", противостоит действительности и выражает неудовлетворенность человека существующим. В связи с этим возникает необходимость изменить "сущее", возможность которого заключается в активном противостоянии стихийно сложившемуся порядку вещей как вокруг своего "Я" так и в нем самом. Обусловленное различными институционными критериями поведение характеризует противоположные социальные отношения: терпимость и нетерпимость (агрессию).

Различные школы неклассической философии (философия жизни, философский антропологизм, фрейдизм, интуитивизм, аксиологический плюрализм и т.д.) углубляют рефлексию в аспекте переосмысления отношения человека в мире. Человек ставится в центр и рассматривается в полноте и конкретности прояв-

ления своего личностного бытия. Потребность этого обусловлена осознанием неудовлетворенности как критикой спекулятивного системосозидания, дискредитированного развитием научного познания и социальной практикой, так и недостаточностью средств этого познания для решения новых социально-практических и мировоззренческих проблем.

Одним из любопытных моментов рассмотрения "терпимости" в иррационализме является понимание "со-страдания" А.Шопенгауэром, посредством которого постигается моральный смысл бытия. Следуя за ним и на основе "интуитивного познания", С.Кьеркигор связывает "терпимость" с реализацией духовного мира человека. В его концепции "этическое" понимается как нечто "всеобщее" и "определяет человека в его доброте и совести только как единичного индивида" [78, 53]. Поскольку человек берется изолированно от мира и общества, то анализируются как его "первичная изоляция", так и проявление его самости.

Рассуждая на тему: "Я существую", Кьеркигард отмечает: важнейшим обстоятельством является "мое" существование, выраженное в самой жизни, в чувстве, в переживании, а не в мышлении. Согласно этому, знакомство с собственным существованием происходит в потоке жизни, т.е. эмоции и переживания ставятся на место рационального познания и осмысления. Встреча со своим существованием происходит в критические моменты жизни, когда возникает необходимость в акте выбора и наиболее остро ставится проблема терпимости **как отношение претерпевающего к своему собственному выбору.**

В отличие от А.Шопенгауэра С.Къеркигор представляет "жизнь этика" как выполнение долга, понимаемого в отношении себя. Следствиями такой жизни являются: внутреннее состояние; внутренняя духовная жизнь; отношение к другим людям осуществляется посредством отождествления "Я" с "общечеловеческим", где выбор играет решающую роль и связан с внутренней свободой, которая есть "свобода воли". Выбор человека "или-или" - это определяющий судьбу тот или иной жизненный путь, обладание которым может возвеличивать человека до уровня Бога. Он означает не выбор между добром и злом, а акт выбора, при котором отвергаются или выбираются добро и зло вместе. Иными словами, только в акте выбора человек впервые становится самим собой, он выбирает себя как нравственного человека, знающего различие между добром и злом, соотношение которых проявляется в человеке посредством претерпевания, выраженного сочувствием.

Как подчеркивает Л.Шестов: "добродетель, - для С.Къеркигора, - держится собственными силами человека, рыцарь покорности сам добывает все, что ему нужно, - и, добившись, находит душевный мир и успокоение" [187, 77]. В этом случае, сочувствие "способствует удовлетворению собственного эгоизма", только через него человек спасается и относится к другим, "борется за самого себя, отрекаясь от всякой бездумности и слабости", "обретает значимость", ибо "сочувствующий отличается от страждущего тем, что он страдает в более высоком смысле". Усиливая этот момент, автор отмечает: "истинно человеческое сочувствие воспринимает страдание как надежное поручительство и прибежище", особо про-

является в "конфликтах между людьми" и, связано с "заботливой, но также и с энергичной страстью свободы" [78, 211-212]. Из этого вытекает положение, на которое не обращали внимание многие философы (напр. Т.Гоббс, Б.Спиноза, И.Кант), но которое является существенным: нравственный поступок требует не только познания нравственного закона или принципа, но и решимости следовать ему, выбирать из различных возможностей ту, которая ему соответствует. Вопрос о необходимости выполнения нравственного долга независим от того: знает или не знает человек как поступить правильно, не ущемляя интересов и потребностей других людей, чтобы найти душевный мир и успокоение как с самим собой, так и с миром в целом.

У Кьеркигора мы обнаруживаем такие ориентирующие понятия онтологического типа как: отчаяние, спасение и одиночество. Они обогащаются переживаниями и направлены на достижение какой-либо определенной цели. Погружение в свое собственное "Я" не уничтожает личностных элементов значения и ценности, а способствует нахождению ответов на вопросы о смысле бытия. Акцентируя внимание на то, что автор делает предпочтение "бесконечной личной заинтересованности" нежели "объективности" (вечное блаженство состоит в страстях) Л.Шестов подчеркивает: объективность "выкрадывает из души и ее страсть, и бесконечную личную заинтересованность" [187, 73], а также теряется внутренний смысл, хотя и открывает человеку возможность уверенно возвращать свои истины - как истины всеобщие и необходимые, которые необходимы для само-рефлексии субъективности.

Определяя "отчаяние" как "внутреннее несоответствие в синтезе, когда отношение относится к самому себе" [78, 257] подчеркивается дихотомия: либо "активность-пассивность", либо "пассивность-активность". Она характеризует всякую форму отсутствия внутреннего смысла, но так или иначе влияет на самосознание человека и его само-рефлексию. В рамках этого проявляется соотношение терпимости и нетерпимости как отношений человека к самому себе и к миру.

Проявление активности в состоянии отчаяния способствует достижению возможности для сотрудничества, если оно не противоречит "самосохранению" и является условием для самореализации собственного "Я". При отсутствии этого мы наблюдаем проявление пассивных отношений, связанных как с попыткой сохранения собственного "Я", так и с сохранением возможности поиска новых, более приемлемых форм и элементов для сотрудничества. Поэтому "отчаявшийся, который желает быть собой, поневоле терпит всякое мучительное состояние, неотделимое от своего конкретного Я. Он даже со всею страстью бросается в это мучение, которое в конце концов становится демонической яростью. ... вначале он образует бесконечную абстракцию своего Я, но в конечном счете она становится столь конкретной, что ему было бы невозможно стать вечным в таком абстрактном смысле, тогда как его отчаяние упрямо настаивает на том, чтобы он был собою" [78, 302].

Подобная позиция принадлежит и представителям "Философии жизни" (А.Бергсон, Ф.Ницше), где осмысление человека происходит с точки зрения "час-

ти творческого потока". Оно вскрываем множество новых пластов, неведомых рационалистически-дискурсивному объяснению, среди которых центральное место занимает интуиция как форма проявления жизни.

Для А.Бергсона жизнь связана с переживанием и непосредственным восприятием при условии существования "внеинтеллектуальной рефлексии". Понятие "внеинтеллектуальная рефлексия" включает в себя мышление, основанное на символической представленности объектов. Интуиция представлена как инстинкт, "сделавшийся бескорыстным, осознающим самого себя", который близок к "внешнему восприятию". Интуиция есть "показатель" работы жизни, направлена на созидание и является принципиальной характеристикой человека, его свободы и занимаемого места. В своей работе "Введение в метафизику" А.Бергсон определяет интуицию как "род интеллектуальной симпатии" и, в отличии от "интеллектуального постижения" - "абсолютное", средство "схватывания" действительности, помимо всякого выражения, перевода или символического представления" [11, 13].

Как интуитивное переживание "терпимость" для А.Бергсона является способом реакции и ориентирования человека в процессе жизни, а при помощи психологических моделей моделировать поведение, способное находить оптимальные варианты взаимодействия. В этом аспекте раскрывается соотношение "закрытой" и "открытой" морали. Первая модель имеет "естественный облик", ее нормы транслируются и фиксируются в сознании индивидов без всякого разумного обоснования или обсуждения, существующие в форме - "так принято". В своей работе "Два источника морали и религии" А.Бергсон обращает внимание на то, что "закрытая" мораль, при существовании многообразия различных систем поведения - не является врожденной, а есть следствие морального воспитания и существует как "общественный договор" в форме обычаев. "Каждый из этих обычаев, называемых "моральными" - случаен. Но совокупность их, лежащая в основе общества и обуславливающая его существование имеет силу, схожую с инстинктом как по интенсивности, так и по регулярности" [200, 21].

В отличии от "закрытых" моделей "открытые" подразумевают возможность социального развития и в них всегда есть место для "дополнительности". К "открытым" моделям А.Бергсон относит системы, где имеется деятельность "этических героев", создающих новые нормы поведения, т.е. проявляет себя "творящая жизнь". Так как жизнь в человеческой деятельности есть борьба (преодоление всего природного в человеке), то представляется возможным избежание войн посредством создания международных организаций, способных нейтрализовать агрессивные стремления людей. Для этого А.Бергсон считает необходимым ограничение естественных стремлений человека к богатству и роскоши, иными словами: противопоставляется "дух аскетизма" "духу комфортности".

В отличие от А.Бергсона Ф.Ницше является апологетом войны как одной из возможностей появления "Сверхчеловека". Данная идея не приемлет существования каких-либо "отношений терпимости". Исключение составляет сам путь появления сверхчеловека: "преодоление в человеке человека" путем претерпевания

всех невзгод, особенно одиночества, на пути самосовершенствования для достижения "тонкого нейтралитета" [105, 260]. Это то единственное, что Ф.Ницше относит в ранг положительного по отношению к терпимости.

Как подчеркивает Б.В.Вышеславцев: "Бесконечное число раз философские школы и отдельные мыслители, в том числе Ницше, будут утверждать абсолютную суверенность личности, стоящей по "ту сторону добра и зла", будут защищать капризный произвол и отрицать детерминацию, исходящую из принципа, воображая, что оттуда грозит потеря свободы" [28, 105]. В этом проявляется философская критика общезначимости и общеобязательности морали. Объяснение этом мы можем найти в понимании эгоизма, основанного на альтруизме и являющимся протестом против утилитаризма, который требует для морального оправдания действия ответа на вопрос: для чело и в чью пользу оно направлено. В результате этой борьбы Ницше выставляет требование независимости ценности морального действия от всяких дел "для" и "ради", от ее последствий для счастья ближних и дает своеобразную трактовку "терпимости".

В своем учение о морали Ф.Ницше выдвигает на первый план проблему соотношения "любви к ближнему" и "любви к дальнему". При этом отмечается, что "в любви к ближнему" проявление сострадания и гуманизма иллюзорно и не имеют глубоких оснований. Здесь "сострадание" направлено на ущемление свободы, потери индивидуальности, а по отношению к сострадающим подчеркивается: "в их страдании утонул их дух, и, когда они вздувались от сострадания, на поверхности всегда плавало великое безумие" [106, 65]. По мнению Ф.Ницше, истинное сострадание направлено на "любовь к дальнему" и проявляется в стремлении к отвлеченным, обладающим внутренней ценностью моральным благам через "любовь к вещам и призракам". Анализируя данный момент очень емко заметил С.Л.Франк: "спор между двумя независимыми принципами морали за верховенство разрешается не аргументами, а стихийною моральною силою каждого из них в душе человека. Бывают люди, бывают настроения, общества, эпохи, для которых высшим нравственным идеалом является счастье, благополучие ближних во всей его конкретной материальности; бывают иные люди, иные общества и эпохи, для которых символом веры становятся отвлеченные моральные блага - "призраки" - как какой-нибудь религиозный или нравственный идеал, понятие морального уровня, осуществления справедливости, защита истины, свободы, человеческого достоинства" [170, 37].И далее подчеркивается мысль, что заслугой ницшевской переоценки всех ценностей является критическое углубление нашего морального сознания.

Выдвигая на первый план "любовь к призракам" Ницше делает переоценку ценностей морали и объективирует их. Объективирование происходит не только по отношению к "Я", но и ко всякому "Ты" человеческих побуждений. В отличии от этики утилитаристов, где на первом месте было положение: вне любви к людям и стремления их к счастью не существует ничего морального ценного, здесь происходит соединение морали с социальным благом, посредством как генетической, так и функциональной связей. Проявление этих связей отчетливо просле-

живается на примере моральных чувств и принципов (в частности принципа терпимости), выражаемых через "любовь к призракам". При этом оговаривается: эта любовь связана с проявлением эгоизма при отрицании идеи долга. Отрицая идею долга Ницше опирается на разнообразие и богатство моральных переживаний, существующих в форме долженствования.

В долженствовании содержится психологический признак моральных мотивов принуждения, которое есть внутреннее, исходящее из собственного "Я". Внутреннее принуждение является элементом нахождения гармонии между моральным (повелевающим "Я") и эмпирическим (подчиняющимся "Я"). При этом вырабатывается "моральный инстинкт", требующий победы нравственного побуждения над безнравственным, гарантом которого является либо осуждение со стороны общественного мнения, либо предполагаемое наказание религиозно-метафизического характера, либо угрызение совести. При отрицании "самоотречения" (потеря собственного "Я") на первое место выходит согласование моральных побуждений с индивидуальными потребностями. Именно таким образом Ницше выступает против морального принуждения за нравственное перевоспитание человечества, где в основе - этическая система: "любовь к дальнему", понимаемая как "любовь к призракам".

В абстрактном понимании требование любви означает поведение, в основе которого кантоновский моральный императив. Отвергая его рационалистическую трактовку Ницше выдвигает на первое место любовь как инстинктивную потребность. "Любовь к призракам" приобретает форму нравственного чувства, позволяющую на основе инстинктивной потребности любить всех людей без исключения, болеть всеми их страданиями и радоваться всем их радостям. Ее конкретность проявляется как инстинктивная потребность и, в конечном счете, происходит релятивизация морали как в религиозном, так и в атеистически-рациональном вариантах. Это дает основу для обоснования практики “сильного” человека, для которого нет никаких препятствий для достижения своих целей.

Совпадение в чувстве "любви к призракам" субъективно-индивидуальных побуждений с объективно-моральными создает совершенно новое моральное явление - моральное право, выступающее в качестве морального закона и предписывающего уважение ко всем другим людям, их честности, достоинству и совести. Исходя из этого, понятие "морального права" является центральным в системе "любви к дальнему" и дает основу для таких принципов как: справедливость, сохранение духовной свободы, независимость и терпимость. Для Ницше эти принципы есть проявление самостоятельного ("вне-морального") стремления к ним, которое создается только посредством морального права на них.

Негативное отношение к проявлению терпимости выражено у Ницше в его произведении "Антихрист" или "Проклятие христианству". Здесь "терпимость", относительно современности, связана с "ленивым миром, трусливым компромиссом, всей добродетельной нечистоплотностью современных Да и Нет" [104, 633]. Иными словами, она связывается с широтой, которая "все извиняет", потому что все "понимает" и действует на нас как "сирроко". По его мнению, именно из-за

терпимости "мы были достаточно сильны, мы не щадили ни себя ни других, но мы долго не знали куда нам направить нашу смелость" [104, 633]. Это негативное отношение к "терпимости" связывается с "любовью к ближнему", наиболее ярко отраженное в христианстве, и которое является деятельным состраданием ко всем "неудачникам и слабым". Иное дело - буддизм, который есть "единственно позитивистская религия", находящаяся "по ту сторону добра и зла". Поэтому для Ницше, выход из современного состояния депрессии возможен только через "гигиену Будды", поскольку он "не требует никакой борьбы с теми, кто иначе думает; его учение сильнее всего вооружается против чувства мести, отвращения" и в нем эгоизм делается обязанностью. Для этого "необходимо одно: как Тебе освободиться от страдания" - это положение регулирует и ограничивает всю "духовную диету" [104, 646]. Иными словами, "терпимость" связывается у Ницше с проявлением внутренней свободы, а через эгоизм приобретает ценностный аспект относительно самого человека, его жизнеутверждения и не выходит за индивидуальные рамки, что придает ей ограниченный характер.

Относительно индивида "терпимость" рассматривает и персонализм, но в несколько ином плане. Это касается понятия личности с точки зрения, ее уникальной субъективности, направленной на создание общественного мира. По мнению персоналистов, данная возможность возникает при моральном совершенствовании граждан, ведущего к гармонии личности и общества. Гармония имеет высший, божественный смысл и определяет такие ценности как: истина, красота и благо. Характеризуя личность, персонализм выделяет три основные черты в их диалектическом взаимодействии - экстериоризация, интериоризация и трансценденция. На данном основании базируется представление о вовлеченном (активный диалог) существовании личности, где особую роль приобретает личностное общение и проявляется воспитательная роль социализации человека.

К основателям персонализма, осуществляющим персоналистическое преобразование прагматизма, в его узком понимании, относятся: Ш.Ренувье, Ф.К.С.Шиллер, Д.Ройс, У.Джеймс, Б.П. Боун, Н.А.Бердяев и Л.И.Шестов. Наиболее выразительное понимание "терпимости" в персонализме мы находим в работе У.Джеймса "Многообразие религиозного опыта". На основе оправдания религии он говорит о самоценности религиозного опыта, направленного на самосовершенствование личности. Первичный материал опыта - "нейтрален", и на этой основе базируется идея множественности существований (сознаний, воль, личностей). По мнению У.Джеймса, существование такого плюрализма необходимо для преемственности в мире, ибо "приемлем мы его только отчасти и с отвращением или целиком и с раскрытой душой; восстаем ли мы против него непримиримо и до конца - или верим, что есть в нем пути к добру, даже если он во зле лежит" [49, 41]. Эта преемственность основывается на смиренной покорности и "восторженном преклонении", ибо сама нравственность составляет закон мира, позволяющий признавать его и повиноваться. Давая классификацию религиозному настроению, У.Джеймс выделяет христианскую заповедь "Любите врагов ваших", которая предписывает "любить не только тех, кто почему-то вам не друг, а имен-

но врагов ваших, деятельных, несомненных врагов" [49, 223]. Для того, чтобы это стало реальностью необходимо душевное спокойствие, характеристикой которого является покорность Божьей воле, мужество и терпение. Эти характеристики рассматриваются как плоды религиозности, посредством которой они приобретают "презрение к опасностям" вызванным религиозным энтузиазмом.

Усиление данного момента мы находим у Н.А. Бердяева как одного из ярких представителей русского персонализма. Его понимание свободы как экзистенционального уравновешивания добра и зла, более того - их "равноправие", базируется на свободном выборе человека. Последний предполагает наличие "нормы", способной различать "добро" и "зло". Разграничение понятий "свобода воли" и "свобода выбора" позволяет отделить "ответственность и наказание" от "освобождения", то есть - "когда выбор сделан и когда я иду творческим путем" [13, 52]. По мнению автора. данное разграничение очень существенно, ибо "состояние" выбора имеет различные характеристики: чувство угнетенности, чувство нерешительности и даже - чувство вины (несвободы).

При рассмотрении человеческой личности как "тайны мира" особое место отводится Н.А. Бердяевым понятию совести. На весах добра и зла она отделяет "личное" от "коллективного", а ее экзистенциональная общезначимость является центральным звеном в моральных конфликтах. Становится неприемлемым какое бы то ни было насилие относительно "освобождения" путем навязывая истины "во имя которой от меня требуется отречение от свободы. В случае конфликта все решает "свободная совесть". Я не могу признать истиной то, что мне навязывают истину, если я сам не узрею этой истины" [13, 53]. В социальных взаимоотношениях данная мысль выражается через внутренний конфликт человека, а именно - конфликт свободы и жалости, позволяющий поставить вопрос о наличии меры терпимости.

Соотношение активности и пассивности характеризует характер отношений человека, как к другим, так и к миру в целом. Пассивность определяется одним лишь "страданием от жалости", в ней нет "реализации в жизни" жалости без какой-либо помощи страдающим людям. Другое дело - "деятельная жалость", переживания которой менее мучительны, но требуют определенного мужества и ответственности. Пример этому - деятельность врача: "Врач, делающий операцию больному, менее страдает чем тот, кто лишь исходит от жалости, ни в чем ему не помогая" [13, 57]. В этом случае "деятельная жалость" представлена как соединение жалости и заботы в рамках эгоистического самосохранения человека в результате не только сострадания, но и принятия страданий. Наличие свободного выбора играет роль "арбитра" и определяет соотношение терпимости и насилия.

Следует заметить что, соглашаясь с моральным императивом И .Канта, Н.А. Бердяев утверждает "не право на счастье для каждого человека, а достоинство каждого человека, верховную ценность каждого человека, который не должен быть превращен в средство" [13, 59]. В этом случае мы полностью согласны с характеристикой Н. Лосского: "Бердяев отнюдь не предлагает отменить этику закона или легальные формы общественной жизни. Он просто требует терпимости в

борьбе со злом и указывает на более высокую стадию нравственной сознательности, чем этика закона. Эта более высокая стадия находит свое выражение в этике искупления и любви к богу: она основана на появлении богочеловека в мире и принятии им страданий из любви к грешникам" [85, 278].

Пророчески предсказав коллективизацию совести (экстериоризацию ее, сходную с биологическими защитными реакциями индивида, когда человек уклоняется от мучительного нравственного выбора и перекладывает ответственность на коллектив) Н.А. Бердяев утверждает, что в этом случае произойдет исчезновение "терпимости", ибо не найдется места для самоопределения человека, а в его жизненном мире не возникнет потребности в наличии ответственных поступков, которые выводили бы "Я" за его собственные пределы. Без наличия последнего у человека исчезнет стремление к борьбе за собственное достоинство, на право его осуществления и не будет признанности другого в качестве автономного и полноправного "Я".

Коллективизация совести пагубна и тем, что она основана на "сознательной дисциплине", при которой - принимая какое-либо решение человек, может либо бездумно подчиняться неким установкам, либо взвешивать их на весах добра и зла. При их оценке критериями "личной совести" появляется возможность для их невыполнения. Первое - характеризует его дисциплинированность с потерей сознательного выбора, а второе - ведет к отказу от дисциплины с нарушением "закона" на основании его признанности или непризнанности. В этом случае вступает в действие трагическая диалектика свободы и рабства или практического существования "терпимости" и "насилия", прикрываемых респектабельными и пользующихся массовой поддержкой формы "подлинной демократии" и "истинного гуманизма".

Ставя во главу угла личность и ее самоопределение, персонализм возводит "терпимость" в моральный принцип (прежде всего как отношение человека к другим), в основе которого - уважение к другим и многообразие "идеологических позиций", взаимоуравновешивающих друг друга и имеющих ценность. Принцип терпимости приобретает значение духовной ценности и необходим как условие стабилизации общественной жизнедеятельности.

Философская антропология охватывает все человеческое существование и определяет как место, так и отношение человека к миру. Здесь "терпимость" понимается как способность к самосохранению своего собственного "Я" в результате сопротивления миру. Так, например М.Шелер, говоря о том, что "мир есть прежде всего "сопротивление" и который одновременно является условием всего чувственного восприятия случайного так-здесь-и-теперь" [186, 65]. Так как акт "сопротивления" может быть осуществлен только человеком, посредством подавления и вытеснения собственных влечений и аскетическим отношением к собственной жизни, то человек является "вечным протестантом против всякой действительности" на основе своей духовной деятельности. Такая деятельность обусловлена необходимостью "прорвать пределы своего "здесь-и-теперь-так-бытия" и окружающего мира", в том числе и наличную действительность собственного

"Я". На этот же аспект обращает внимание и З.Фрейд в книге "По ту сторону принципа удовольствия", где усматривает в человеке "вытеснителя влечений" [186, 65]. Более того, "сопротивление" базируется на переживании, которое предшествует всякому сознанию, всем представлениям и восприятиям.

Данная позиция была усилена Х.Плеснером, подчеркивающим: человек, в отличии от животного, является "предметным" что позволяет ему "переживать себя" [121, 122-123]. Способность переживания позволяет ему (человеку) быть эксцентричным, переживающим непосредственное начало своих действий. Человек знает себя свободным и, несмотря на эту свободу, он импульсивен в своих побуждениях и в выборе так как прикован к существованию, которое ограничивает его и с которым он должен бороться. В результате этого человек не только живет "и переживает, но он переживает свое переживание" [121, 126]. Проявление закона эксцентричности требует от человека существования с другими людьми не только для "расширения личностного круга бытия", но и для ограничения людьми не локализованного и сопротивляющегося "своей локализации круга бытия" [121, 131]. На такой процесс ограничения бытия указывал еще Фихте, когда говорил, что для реального полагания одного "Я" требуется другое "Я", "Ты", "Он", "Мы". Х.Плеснер подчеркивает, что "другой" как и "Я"- совершенно индивидуальная реальность, внутренний мир которой должен быть расшифрован теми или иными способами истолкования.

Для соотношения человека с миром, Х.Плеснер рассматривает "совместный мир" "не окружает личность" и "не заполняет" ее, а "несет личность, которая одновременно формируется им" [121, 132]. Данный мир обладает реальностью своего существования и выражается через "дух" как сферу представленности человека в мире. Сфера "Мы" является предпосылкой действительности, определяющей границу природы и души, а благодаря этому обесценивается пространственно-временное различие местоположения людей и каждый человек находится там, где находится другой. К этому следует добавить, что человеческая жизнь может быть проявлена только в осуществлении (в деятельности), которая по форме своего существования является искусственной. В этой искусственности проявляется стремление достичь равновесия, которого из-за своей эксцентричности человек не имеет, а его создание возможно только при помощи внеприродных вещей, создаваемых творчеством. Потребность же выйти из данного состояния может быть удовлетворена только искусственными средствами, т.е. при помощи культуры, где **"терпимость" приобретает характер компромисса субъекта с действительностью для достижения своих потребностей и желаний**. Данный компромисс является выражением "подлинного осуществления, ибо действительность, с которой субъект заключил пакт ... больше уже не есть изначальная действительность в ее "в-себе". Это уже покоренная действительность, подвластная субъекту благодаря его наблюдениям, опыту и расчетам" [121, 142].

Компромисс, в данном случае является возможностью подлинного существования и является следствием изначального компромисса в мире, который есть "Мы" и он нас окружает. Основанием для компромисса является выбор субъекта

как единство предвосхищения и приспособления, переживающее все многообразие бытия. Как отмечает Х.Плеснер: выбор человека ограничен его "ценностью времени жизни" и "для самого себя он является фоном человеческого вообще" [121, 148]. Общественная форма жизни обуславливает социальную реализацию человека и поэтому возможна только как уважение к "другому" ради изначальной общности.

Усиливая данную позицию и говоря о представленности человека самому себе, А.Гелен утверждает, что это (в частности культура) ведет к ослаблению инстинктивных функций человека. Последнее ослабляет апеллирующие к разуму концепции общечеловеческой морали. Для избежания этого необходима плюралистическая направленность этики, где социальное поведение базируется на врожденных импульсах, а "инстинкт общительности" приобретает значимость универсальной первоосновы. Как подчеркивает Б.Т.Григорян: "такое инстинктивно-витальное происхождение нравственности и правовых форм, регулирующих человеческое поведение, подтверждается установлениями "естественного права", апеллирующего к "врожденным", "естественных" формам поведения" [40, 193]. Этим характеризуются все формы общественных отношений, построенные на соблюдении принципа взаимности. В этом случае **"терпимость" понимается как направленность на сохранение равновесия в системе человеческих отношений**.

Говоря об ослаблении инстинктивных функций при усложнении социальных отношений, А.Гелен особое внимание уделяет институциональным формам культурно-исторического развития. Для него институты выступают своеобразными "предприятиями", способствующими овладению жизненно важных задач и служат стабилизирующими формами существования с себе подобными. Следствием этого является положение об ответственности человека (имеющее антропологическое обоснование), основанное на данных об инстинктивной сфере животных и людей, устанавливающее порядок и закономерность действия животных механизмов, нейтрализующих взаимную агрессию путем образования иерархических порядков. Одним из таких механизмов может быть "вытеснительная реакция" по отношению к тем членам группы, поведение которых явно отклоняется от нормы.

Консервативная позиция А.Гелена относительно изменения существующих институтов основана на положении: "человек есть существо дисциплины" [35, 164]. Человек сам для себя создает культуру, что позволяет объяснять природу социальных конфликтов, которые существуют из-за отсутствия сдерживающих факторов. Связывая состояние культуры с социальной стабильностью (при отсутствии у человека инстинкта самосохранения) А.Гелен утверждает: "вся система взрослого характера есть дисциплинарная система, она основывается на подлежащем созданию равновесии подчинений, контролируемых допущений, окончательного отклонения и контроля одних побуждений со стороны других" [35, 197]. Такая система должна быть заложена в воспитание, и перерастать затем в самовоспитание человека.

Можно сказать, что в философской антропологии **"терпимость" понимается как компромисс, направленный на поиск "взаимности" "Я" с самим собой и окружающим миром.** При этом рассматривается возможность двух форм поведения: объективное и субъективное. Данное соотношение выявляет зависимость "терпимости" от "деятельности", предполагая свободу выбора относительно переживаний человека и направленное на персонализацию личности. Объективное в поведении связано с поиском согласованности человека с миром, где есть место неосознанному порыву, и нет вопроса о том, как это происходит. Субъективное - с нетерпимостью как проявлением агрессивности, неуравновешенности поведения и как следствие зависимость от естественных инстинктов, не подвергнутых культурной обработке.

На основе учения С.Кьеркигора, а именно на антитезе "экзистенции" и "системы", экзистенциализм XX века анализирует острые моменты обыденного человеческого существования, такие например как: настроенность, забота, страх и пограничные ситуации, в рамках которых находит свое отражение понятие "терпимость". В этом случае для нас важным элементом является отражение понятия "долг" как этический принцип (К.Ясперс, М.Хайдеггер, Ж.-П.Сартр и А.Камю), где в основе онтологии лежит учение о бытии и на этом строится экзистенциональное мышление.

Исходя из "пограничных ситуаций" в которых раскрывается безусловное и неминуемое для человека (напр. болезнь или смерть), К.Ясперс основными категориями своей философии считает: свободу, историчность и коммуникацию. Понимание свободы имеет кантоновскую трактовку, но в отличие от И.Канта (свобода имеет характер категорического императива и есть закон долженствования), у К.Ясперса она выходит за рамки имманентного мира и соприкасается с трансцендентным. Иными словами: постижение самого себя (своей трансцендентности) позволяет человеку быть в собственной свободе. Отсюда понимание экзистенции как свободы, которая не может быть найдена в предметном мире, не может быть опредмечена, а существует как реальность особого рода, т.е. "осознавая свою свободу, человек хочет стать тем, чем он может и должен стать. Он рисует идеал своей сущности ... хочет освободиться от беспомощности в вопросах, от путаницы и войти в сферу всеобщего" [104, 452]. В этом случае, приобретает значимость "историчность", в которой важное значение имеет "осевая эпоха".

"Осевая эпоха" понимается как "возможность веры" (общей) для всего человечества. Она способна объединить различные (культурные) регионы планеты. Суть ее философского понимания заключена в осознании человеком своих границ. В "осевой эпохе" осуществляется пробуждение "духа" как начала общей истории человечества. Здесь связь между людьми - духовная, а не родовая в отличии от "до осевой эпохи", когда человечество было разделено на локальные и не связанные между собой культуры. К.Ясперс также говорит и о том, что история человечества продвигается к новой "осевой эпохе", способной породить основу подлинной человеческой истории, где взаимоотношения людей будут построены на достойных человека принципах, а условием для этого будет защищенное от

любых видов тоталитаризма правовое государство. В работе "Истоки истории и ее цель" К.Ясперс отмечает: духовное единство человечества существует благодаря параллельному существованию различных культур как течений в "осевой эпохе", ему свойственна "целостность культур, а не простое совпадение единичных воль" [199, 42]. Такое единство возможно только на базе коммуникации как способности "видеть и понимать других". Оно помогает уяснить себе самого себя, преодолеть возможную узость каждой замкнутой в себе историчности и совершить прыжок вдаль. Коммуникация (основанная на одновременном существовании культур) является показателем стабильности существования единого, ибо направлена "против ошибочного представления об исключительности истины какого-либо одного вероучения" [199, 42]. Поэтому понимание ее К.Ясперсом дихотомично и основывается на учении С.Кьеркигора о различных уровнях человеческого самосознания "Я": эмпирическом и "сознания вообще".

Первый уровень позволяет рассматривать человека как часть природы, где общение обусловлено необходимостью борьбы за выживание, как с природой, так и с враждебным народом. Такая форма общения утилитарна по своей сути, ибо является средством, а не самоцелью. Второй уровень - "сознание вообще" характеризует "Я" лишенное эмпирической определенности и выступает как отождествление "Я" с любым "другим". Например: равенство всех перед законом является общественным эквивалентом тождественности всех "Я" на уровне "сознания вообще", где формальное право и формальное равенство составляют содержание закона. У эмпирического "Я" есть одно преимущество: оно действительно и существует во времени, тогда как трансцедентальное "Я" выступает как "результат оценочного суждения" [199, 40] и свою вневременность приобретает жертвуя действительностью. Как следствие этого, "терпимость" у К.Ясперса включено в понятие "сознание вообще" и имеет общечеловеческое значение как принцип сохранения человеческого общества, а также как элемент для сохранения стабильности.

Данную мысль К.Ясперс подтверждает в работе "Духовная ситуация времени", размышляя о соотношении "Я" и "массы" ("толпы"). Опираясь на анализ Г.Лебона [79], К.Ясперс отмечает: масса есть временное единство и она наделена такими свойствами как "импульсивность, внушаемость, нетерпимость, склонность к изменениям и т.д." [199, 313]. У нее призрачное представление о своем значении, она не знает и не учитывает мнение "ни одного человека" и, функционируя от имени "всех" уничтожает осознание человеком своей самости. Сохранение же "самости" возможно только при условии учета всего многообразия индивидуальностей, что невозможно без наличия демократии и либеральных отношений. Поэтому, как либеральный философ он выступает за отделение "политики от мировоззрения", ибо только в этом случае возможно существование общественного порядка в качестве основы человеческой жизни, а не для ее конечной цели.

Немаловажное значение К.Ясперс отводит компромиссу, понимаемому как выравнивание и взаимное ограничение деятельности людей. Такой "компромисс является либо установлением связей между гетерогенными интересами во имя

единства существования, либо взаимной уступкой во избежания принятия решения" [199, 319]. При этом подчеркивается: тот, кто вступает в сообщество обязан заботится о его сохранении. Для этого необходимо стремление к согласию. Человек должен отказываться (в известных границах) от самого себя для наличия возможности сохранения общего существования. При этом не должны разрушаться самобытие человека и его индивидуальность, сохраняемые только через адаптацию человека, направленную против всякого насилия. Существование "в определенных границах", при занятии средней позиции, обуславливает "терпимость" как нейтрализацию индивидуальных интересов и способностей человека в сторону общих, где "борьба за истину растворяется в синтезе различных возможностей" [199, 320]. Терпимость носит оттенок негативности, ибо (посредством компромисса справедливость становится не субстанциональной) во взвешивании она теряет свою остроту, а принятие решений, стремление и осуществление их означает не определение своей судьбы, а осуществление насилия.

Определяя "терпимость" как только "нейтрализацию волений человека" мы ее ограничиваем, ибо она обладает не только свойством нейтрализации, но и такими элементами как координация и субординация. Лишь данная совокупность элементов формируется в процессе воспитания, охватывающего абсолютно каждого человека посредством фактического исторического мира, в котором вырастает человек, а "объединенное в активности его существа, становится его образованностью" [199, 352]. Последнее делает человека соучастником в знании целого, наибольшее знание которого определяет его самобытность и персонифицирует его в участника этого мира.

Исследования "интенциональности" Э. Гуссерля позволили М. Хайдеггеру в работе "Введение к "Что такое метафизика" определить структуру "открытости" через такие модусы человеческого существования как: забота, страх, совесть, решимость и т.д. В связи с этим "терпимость" определяется как возможность "претерпевания своего присутствия" посредством отрешенности и "терпеливого осмысления" [178, 37]. Например, понятие "забота" направлено на возвращение "человеку человечности". Подлинному проявлению последней мешает "страх", неопределенность которого вызывает тоску и томление. Страх призывает человека к бытию и решимости присутствия в мире.

Понимание человека как неопределенности и всему открытости способно вместить "целое". Осуществление возможности своего присутствия, вследствие "заброшенности в мир" позволяет человеку быть в мире. Сам человек, более того - личность, не решает вопроса присутствия когда "масса" орудует в нас и через нас вместо нас. Следовательно, человек остается один на один перед возможностью самосохранения, о чём не перестает говорить ему его "совесть". Она не дает прекратиться "заботе" посредством "выстаивания" и "выдерживания в предельном".

Интенциональность как внутренняя возможность согласованности раскрывается через "уподобление" и позволяет осмысливать место пребывание человека. Связывая "уподобление" с "приравниванием" в работе "О сущности истины" М. Хайдеггер раскрывает гносеологический аспект "отношения" посредством "пред-

ставленности", выраженный открытостью поведения человека. С этим возникает вопрос об основаниях "меры поведения" [179, 15], который может быть раскрыт только через "общение" в форме "практической нормы". В этом случае онтологический аспект "терпимости" имеет две стороны. С одной стороны - деятельно-психологическая установка, а с другой - способ мировидения, рассматриваемый не только как элемент мировоззрения, но и как элемент нравственного сознания. Данный аспект рассматривается как способ разрешения морально-этических проблем и "анализирует истину бытия в смысле изначальной стихии человека как экзистирующего существа" [178, 216].

Тесное переплетение гносеологического аспекта с онтологическим отражает "мое" отношение к "себе" как соотнесенному с "другим". "Смысл" этого включает в понятие "терпимость" "претерпевание" в "совместности", ибо бытие без "другого" не имеет никакого смысла. Здесь мы видим актуализацию "совести" в бытии как чувство собственного одобрения "подлинности". Иными словами, совесть - это наша реакция на самих себя, голос нашего подлинного "Я", позволяющий нам стать теми, кем мы потенциально являемся. В этом случае сходятся позиции М. Хайдеггера и Ф. Ницше, а именно: совесть - есть мера ценности, посредством которой человек "сам назначает себе меру своего уважения и презрения к другим". Она же позволяет "уметь ручаться за себя с гордостью, сметь также говорить "Да" самому себе" [107, 441].

Исходя из понимания формальности этики в отличие от И. Канта, М.Хайдеггер ограничивает игровое пространство принятия решений. Феномен "риска" в поведении смещается в сферы веры и обыденного действия, а ориентированность мышления на тождественность проявляется как историческое "себя- и себе-самом-сохранение". Историческая реальность единичного предстает в самоутверждающей тотальности, где "Ты" или "Другой" налагает на нас обязательства, но остается неизвестным без которого "Я" не может обойтись. В "Бытии и времени" М. Хайдеггер подчеркивает, что собственную возможность бытия "Я" возможно раскрыть только через меру истолкованности и вслушивании "Другого". "Понимающее самонабрасывание присутствия" не только предполагает заботу о другом (это оно имеет в "себе"), но и заботу, предполагающую "Другого". Оно предвидит его, открывает ему свои возможности, чтобы он мог творить самого себя. Таким образом, тождественность бытия и человека; более того предвидение себя в "Другом", дает основания еще раз нам повториться и сказать: присутствие как претерпевание в мире самого себя является подтверждением онтологического статуса "терпимости".

Актуализируется М.Хайдеггером вопрос К.Ясперса о самоопределении "Я" и отграничение его от "массы", подчеркиванием: присутствие в единстве начинающего и бывшести" характеризуется "терпеливым избавлением от падающей публичности" [177, 397]. Иными словами, в отличии от коллективистских концепций "терпимость" в самом "Я" противопоставлена "массе" как источнику насилия (агрессии) во всех ее формах. В этом случае, "средняя повседневность становится слепа к возможностям и успокаивается одним "действительным". Эта ус-

покоенность не исключает расширенной деловитости озабочения, но и возбуждает ее" [177, 452]. В этом случае необходимо сделать оговорку: "терпимость" понимается не в смысле категорического императива, где "долг" есть "всеобщее", а в смысле "временности", конечности человека и его ситуативности, где морально-этические проблемы зависят только от конкретных исторических ситуаций.

Дальнейшее обоснование этой мысли мы находим у Ж.-П.Сартра, доказывающего: только от человека и его "самости" зависит подлинность человеческого существования. "Человек - это существо, у которого существование предшествует сущности, что он есть существо свободное, которое может при различных обстоятельствах желать лишь своей свободы" с условием: "желать и другим только свободы" [139, 341]. Данное условие сохраняется лишь в случае когда свобода "Я" целиком зависит от свободы "Других", а свобода "Других" зависит от свободы "Я". Для Ж.-П.Сартра свобода (как субстанция) немыслима без понимания ответственности, неразделима с ней и обосновывается с помощью такой онтологической структуры сознания как "присутствие-с-собой".

Следуя за И.Кантом, Ж.-П.Сартр подчеркивает: человек наделен способностью выбирать самого себя и в соответствии с этим нести ответственность за свой выбор. Данный выбор затрагивает не только самого человека, но и "распространяется на все человечество". Все наши действия направлены на создание из человека человека и имеют ценность того, "что мы выбираем, так как мы ни в коем случае не можем выбирать зло, то мы выбираем - всегда благо, ибо ничто не может быть благом для нас, не являясь благом для всех" [139, 324]. В отличии от И.Канта (выбор связан с законом морального долга) у Ж.П.Сартра он связан только с самим человеком (с его конкретным наличным бытием) и человек сам выбирает себя из "ничто", а свой способ ("бытия-здесь") определяет абсолютной случайностью. Иными словами: не выбирая свою эпоху человек выбирает себя в ней и "придерживается" (посредством своих переживаний и действий) любого, даже самого пассивного из вариантов своего поведения.

Особое место в философии Ж.-П.Сартра занимает анализ смысла бытия индивида в аспекте его фактивности. Этот момент интересен тем, что позволяет перевести традиционные проблемы моральной философии (напр. автономии и свободы) из области умозрения в плоскость реальной практической коммуникации, где "терпимость" рассматривается через призму конфликта. "Конфликт - это изначальный смысл "бытия-для-другого" [138, 207], а через его разрешение ("взаимообладание") происходит взаимообогащение человека человеком при условии: этот процесс "должен оставить нетронутой природу другого", ибо "Я" не "перестаю утверждать другого, т. е. не перестаю отрицать свое тождество с другим: ведь если другой, основание моего бытия, растворится во мне, то мое бытие-для-другого испарится" [138, 208].

Актуализация этого момента происходит "в той мере, в какой я являюсь объектом, начинающим существовать для Другого, я должен быть пределом, присущим самой его трансцендентности, - так, чтобы Другой, восходя к бытию, придал и мне бытие непревосходимого абсолюта, не в качестве уничтожающего для-

себя-бытия, но в качестве бытия-для-другого-посреди-мира". В этом случае мы видим проявление плюрализма, который определяет "объективный предел" для свободы "Другого" [138, 213]. В конечном итоге, предел является встроенным в свободу и представляется как данность, проявление которой связано с "собственным запретом на трансцендирование" как "нечто пассивно переживаемое" и как "свободно принимаемое решение" [138, 213].

Сартовская модел коммуникации как пути разрешения конфликта определяет границы собственного полагания субъекта посредством полагания бытия "другого" как признанность его автономии и суверенности. В данном случае Ж.-П.Сартра интересует соотношение различных самосознаний индивидов с точки зрения практически-духовной взаимосвязи, а их взаимная объективизация обосновывает свободное самоопределение человека. Наиболее ярко этот процесс выражен в отношении "Я к другому" через проявление любви, где (в первую очередь) требуется "свободное решение" [138, 216].

Для экзистенциализма в целом характерен поиск глубинных оснований полагания свободы "другого", а также возможных пределов для иного сознания. Тем самым "концепция уважения" И.Канта, где "уважение есть чувство, ... не внушаемое каким-нибудь влиянием, а спонтанно произведенное понятием разума" [64, 273], дополняется диалогически-коммуникативной природой проявления отношений, связанных с "долгом". Как подчеркивает Ю.А.Ищенко, - за "проектом любви" у Сартра "обнаруживается реальная проблема: каково соотношение объективной причинной обусловленности мотивации и легитимизации в реализации проекта отношения к другому как совершителя ответственного поступка" [59, 58]. В этом случае "терпимость" рассматривается как внутренний регулятор моего отношения к другому как автономному и суверенному существу. Границы полагания другого и пределы его признанности (убеждения, верования, желания и т.д.) определяются диалогически-коммуникативной формой общения.

Схожее понимание "терпимости" мы находим в философских взглядах А.Камю. Прежде всего, это касается его понимания абсурда, через которое разум чувствует свои пределы. Посредством чувства высвечивается существование человека, его "бытие-в-мире". Следуя за С.Кьеркигором, А.Камю придает настроениям и чувствам онтологический характер. Они вызваны "скукой" и перечеркивают значимость всех остальных переживаний. На этом основании ищется положительная форма "бытия-в-мире", где религиозная надежда на спасение умерла, а перед человеком встает вопрос: как жить без высшего смысла и Благодати?

"Абсурдный человек" для А.Камю в произведении "Миф о Сизифе. Эссе об абсурде" живет вне Бога и для него всякое моральное (в т.ч. аморальное) учение является лишь "принципом невиновности" для своего оправдания. Чувство абсурда "не освобождает", а "привязывает". Оно не "есть дозволение каких угодно действий", а "показывает лишь равноценность последствий всех действий", в т.ч. "выявляет бесполезность угрызений совести". Данным положением А.Камю уравновешивает "опыт долга" с любым другим, даже с "добродетелью из каприза" [60, 60-61]. Подобная "уравновешенность" ставит человека перед самим собой

и дает толчок к поиску "истины человека", придающей ему смысл. Преодоление своей абсурдности, как для человека, так и для мира, возможно через бунт. Через "бунт" происходит самосознание человека

Подобное самосознание проходит три стадии: анархическое одиночество ("Миф о Сизифе"), где абсурд преодолевается сам собой; индивидуалистический бунт ("Калигула") и коллективистский ("Чума"). В "Бунтующем человеке" А.Камю определяет меру "терпимости" через решение вопросов о свободе и правах человека. Данная мера проявляется в "решительном протесте против любого вмешательства, которое воспринимается как просто нестерпимое". Она характеризуется убежденностью бунтаря в своей "доброй воле", основанной на чувстве правоты и определяется рамками, в которых человек "утверждает все то, что неясно чувствует и хочет сберечь в самом себе", доказывая: "есть нечто "стоящее", которое нуждается в защите" [60,127]. Мера "терпимости" устанавливается самим человеком и противопоставлена режиму, угнетающему его индивидуальность.

А.Камю особо подчеркивает; предел терпению есть "своего рода право терпеть". Данное право обладает ценностью и с одной стороны - помогает человеку "выстоять среди опасностей" [60, 127], а с другой - есть неосознанность и отчаяние, вынуждающие терпеть любые условия, даже если от считает их несправедливыми, но молчаливо их воспринимает. Барьер терпения определяется наличием "бунтарского порыва" в человеке, т.е. внезапным ярким чувством того, что в человеке есть нечто такое, с чем он может отождествить себя хотя бы на время" [60, 128]. Этим человек переступает "свое молчание", при котором "молча терпел, живя скорее своими повседневными заботами, чем осознанием своих прав". Он требует, "чтобы с ним обращались как с равным" и "то, что было раньше упорным сопротивлением человека, становится всем человеком, который отождествляет себя с сопротивлением и сводится к нему" [60, 128]. Благодаря бунту человек становится "сопротивляющимся" и находит смысл среди бесмыслицы сущего. Сам акт "сопротивления" позволил А.Камю внести в свой нравственно-философский кодекс "братство с другими в беде и защите от нее" и наметить переход к праву, т.е. "переход от формулы "нужно было бы, чтобы это существовало" к формуле "я хочу, чтобы было так" [60, 128].

"Бунтующий человек, - отмечает А.Камю, - протестует против себя такого, каков он есть. Он борется за целостность своей личности" [60, 130], а так как он готов погибнуть "лишь бы не лишиться защищаемого им права, то это означает, что он ценит это право выше, чем самого себя" [60, 129], ибо оно обладает ценностью не только для него самого, но и для других. Подтверждением этому является: "восставший требует к себе уважения, но в той мере, в какой он отождествляет себя с естественным человеческим сообществом". На основании этого делается вывод: "в бунте, выходя за свои пределы, человек сближается с другими, и с этой точки зрения человеческая солидарность становится метафизической" [60, 129-130]. Иными словами, онтологический аспект "терпимости" определяется столкновением безнадежного неразумия вселенной с осмысленностью наших поступков, когда это неразумие берется с парадоксальным спокойствием за отправную

точку и является тем подвижным отношением, которое нужно непрестанно поддерживать как залог соблюдения духовной меры, способной предохранить нас от саморазрушения или срывов в безнравственность.

Подобная этическая позиция совпадает с сократовской дихотомией "видения" и "ведения", где стоическое "мужество быть" есть мужество утверждения собственной (разумной) природы вопреки тому, что есть в нас случайное. Актуальность этого в том, что для отмены случайного мы должны сделать выбор между страстями и импульсами. При помощи "видения" преодолевается все низменное в самом себе, а через "ведение" достигается всечеловеческая солидарность. Свобода выбора всегда ограничена, но (в то же время) как замечает А.Камю, - "расширение возможностей не дает свободы, однако отсутствие возможностей есть рабство", поэтому она "есть только в том мире, где четко определены как возможное, так и невозможное" [60, 172].

Ж.-П.Сартр и А.Камю подчеркивали: смысл человеческого бытия в субъективности человека, создающего для себя идеалы и ценности. Поиск смысла основан на определенных ценностных структурах, через которые происходит осознание возможностей человека на фоне действительности. Это выводит поиски человека на транссубъектный уровень и открывается возможность самотрансценденции. Как человек трансцендентирует себя в направлении смысла человеческого бытия, так и его "самость" получает значение "смысла". Иными словами, - происходит переживание человеком транссубъективности "смысла" и его нахождение.

Основание этому положению мы можем найти в психоанализе З.Фрейда, у его последователей и в гештальтпсихологии, когда они вскрывают психологические взаимоотношения человека, как с самим собой, так и с окружающим миром в целом. В этом случае "терпимость" характеризует эмоциональные переживания человека (основанные на экзистенциональном отчаянии) и связана с поиском смысла жизни. Необходимость "терпения" ("терпимости", "толерантности") обусловлена посреднической функцией "между ценностями и смыслами, с одной стороны, и человеком - с другой? Оно (терпение) способствует возможности получения "человечности" и того, "что человек не в каждом случае может получить сам" и "связано с рефлексией чужого опыта" [171, 315]. Тождественность "терпимости" с элементом "страдание способствует пониманию возникающих перед человеком проблем, придавая им "существенный аспект человеческого состояния". Это может быть чувство сопричастности невидимого сообщества "страдающих людей, страдающих от глубочайшего переживания бессмысленности человеческого существования и в то же время борющихся за разрешение вечных проблем человечества". Для реализации этого необходимо "быть терпеливым: терпеливым в том, чтобы оставить проблемы не решенными на некоторое время, мужественным - в том, чтобы не оставить борьбу за их разрешение" [171, 316].

Являясь качеством "терпимость" определяет поведение человека в наиболее экстремальных ситуациях, более того - в переломные моменты его жизни. Поэтому неслучайно психологи и, в частности В.Франкл, анализировали ситуации "эк-

зистенционального вакуума", выход из которых возможен. Эта возможность - есть совесть человека, ибо "моя нравственная совесть - это не то, что влечет меня, а то, перед лицом чего я принимаю решения" [171, 126]. Ее производной является ответственность человека. Последняя (ответственность) вбирает в себя все многообразие отношений (прежде всего это ценностные взаимосвязи) и характеризуется нормативно-правовыми критериями.

Параллельно с данным пониманием (со второй половины XIX века) "терпимость" нашла свое отражение в конвенционализме, начиная с его основоположника А.Пуанкаре. Своеобразие конвенционализма в том, что в нем есть основания выбора научных принципов. Эти основания регулируются лишь соображениями удобства и целесообразности, были введены Э.Махом и Р.Авенариусом как принцип "экономии мышления". Согласно последнему: истинность определяется экономией времени и умственных затрат для исследования того или иного явления. Принципы и законы (согласно А.Пуанкаре) не являются ни синтетическими как у И.Канта, ни истинами в смысле материализма XVIII века. Согласно положению: "свобода не есть произвол" [126, 8], выбор принципов из множества возможных хотя и произволен, но ограничен практикой их применения. С одной стороны, потребностью нашей мысли в максимальной простоте теории, а с другой - необходимостью успешного их использования. В границах этих требований и существует свобода выбора, обусловленная относительностью критериев практики. Аксиологический аспект данного положения базируется на развитии неевклидовых геометрий, показывающих: одному и тому же пространству могут соответствовать различные, но эквивалентные друг другу геометрии, а их взаимное сосуществование возможно лишь на основе многообразия проявляемости картины мира.

Свое отражение в конвенционализме (относительно математической логики) понятие "терпимость" получило с введением Р.Карнапом понятия "принцип терпимости". Согласно последнему: в основу каждой естественно-научной теории можно положить любую систему аксиом, любую систему правил синтаксиса или "языковых форм". "Мы не хотим, - подчеркивает Р.Карнап, - устанавливать запреты ... мы хотим достигать соглашений. Каждый может строить свою логику, т.е. языковую форму как он хочет. Он должен только давать четкие синтаксические определения того, как он строит свою логику". Более того, - "принятие или отказ от абстрактных языковых форм ... будет, в конце концов, решаться эффективностью их как инструментов, отношением достигнутых результатов к количеству и сложности требуемых усилий" [70, 320]. Такое положение подтверждается "уроками истории", когда свобода употребления различных форм выражения приводила к абсолютно терпимому отношению между различными "языковыми формами". Это же касается и социальных отношений, как полагает и конвенционализм, ибо "рано или поздно отомрут те формы, которые не имеют никакой полезной функции" [70, 320]. Р.Карнап также подчеркивает: "прагматическое исследование естественных языков имеет огромное значение для понимания, как поведения индивидов, так и характера развития целых культур" [70, 336].

В математике "терпимость" ("толерантность") получила широкое распространение в рамках интуитивного представления о сходстве и неразличимости. Например: Э.Зиман понимает "толерантность" как меру определения сходства, а ее аксиомантическое значение определяется различными моделями зрительного аппарата. Иными словами, "толерантность является экспликацией понятия сходства и неразличимости" [52, 107]. Ю.А.Шрейдер подчеркивает: логическое применение "толерантность" получает в определении отношения "одинаковости" или "взаимозаменяемости". Обоснование этого определяется необходимостью более четкого определения данных понятий. По его мнению: "одинаковость есть частный случай сходства, а эквивалентность - частный случай толерантности". Причем, "эквивалентность есть тот частный случай толерантности, когда кроме симметричности и рефлексивности выполняется еще и транзитивность" [192, 81]. Подобное понимание "терпимости" позволяет рассматривать (с точки зрения сопоставления) не только родственные, но и различные объекты, явления и процессы, в том числе и взаимно противоположные друг другу.

В своей этической концепции (моральный выбор рассматривается не как инструмент решения практических задач, а как ситуация конфликта утилитарных интересов) Ю.А.Шрейдер относит "терпимость" ("толерантность") к одному из механизмов ненасильственной борьбы. Различая эти понятия автор подчеркивает: идея терпимости относится "к чуждому образу жизни тесно соприкасающихся страт", а идея толерантности - "к иным, чуждым ценностям, религиозным учениям" [194, 237]. Следует отметить, что данные определения поверхностны и не отражают реального содержания понятий. Раскрывая их через соотношение с "идеей диалога" и "принципом взаимопонимания" говорится о релятивизме и безразличии после их практической реализации как в этической, так и в религиозной сферах. Отдавая первенство в "взаимопонимании" "внимательности" и "интересу" Ю.А.Шрейдер говорит: "тем самым достижение взаимопонимания исключает возможность безразличия и преображает толерантность в заинтересованную возможность принять другого таким, каков он есть" [194, 239].

Конвенционализм оказал влияние на философский аспект "терпимости" в "философии науки". Прежде всего, это исследования Л.Витгенштейна в логике языка по поводу границ выражения мыслей. Здесь "толерантность" рассматривается с точки зрения существования независимых друг от друга атомарных фактов. Они находятся в отношении между собой и характеризуют "картину мира", которая создает "подобно мерилу" "представление о действительности, изображая возможность существования и не-существования со-бытий" [25, 9-10]. Отождествление границ мира с "метафизическим субъектом" у Л.Витгенштейна дает нам основание говорить о тождественности различных предметов и субъектов (также и их нейтральности) при их взаимодействии друг с другом.

В работе "Философские исследования" Л.Витгенштейн рассматривает различные "языковые игры". В содержание "языковая игра" входит: процесс уподобления слов в языке, а "также единое целое: язык и действия, с которыми он переплетен" [26, 83]. С их ("языковых игр") помощью выявляются как онтологиче-

ские, так и гносеологические основания человеческой деятельности, где язык является орудием выполнения определенной задачи (цели). Каждая "языковая игра" как законченная модель коммуникации отвечает определенной "форме жизни". Таким образом, на первый план выдвигается не столько когнитивная, сколько инструментальная функция языка. Поэтому особое значение отводится применяемым в языке правилам. Они есть "инструкции при обучении игре" [26, 105]. Правила выступают и как инструменты в самой игре, им обучают и они вытекают из практики "игры".

При исследовании понятия "переживание" выявляется способность соотнесения картины мира с реальностью, где ожидание их встречи базируется на знании возможного претерпевания. Претерпевание вбирает в себя значение проявления потенциальных возможностей, заложенных во всем многообразии мира. С точки зрения активности понимание в философии ("некоторое понятие, из которого вытекает правильное применение" [26, 138]) направлено на выражение многообразия "языковых форм" и это дает нам основание говорить о наличии терпимого отношения при взаимосвязи "языков". Перенося это в социальную сферу, рассматриваются отношения в рамках кодекса "лингвинистического поведения" математиков. Здесь "терпимое отношение" выражается через противоречия математических систем. Особенно это касается математического интуитивизма, ибо в основе лежит несогласие математиков по поводу ошибочного использования "традиционных" концепций при неограниченном применении закона "исключения третьего". В конечном итоге, формалистические, логистские концепции и интуитивизм сглаживают все противоречия на пути к истине, что близко к бергсоновскому пониманию нахождения духовной жизни над мертвой пустыней безграничных пространств материальности.

На основании исследований обыденного языка (нашего "ментального аппарата" (Л.Витгенштейн) проявления знания) представители прагматической лингвинистики (Ф.Вайсман, П.Гич, Г.Райл, А.Дж.Айер, Дж.Р.Серл, Э.Лич и Дж.Остин) выявили такие правила общения как: "принцип сотрудничества" и "принцип вежливости". Эти правила основаны на знании коммуникативных конвенций. Наряду с данными принципами общения "в речевой коммуникации, - отмечает Дж Остин в работе "Чужое сознание", - основополагающим принципом является доверие людям, исключая те случаи, когда есть конкретные причины им не верить" [112, 56]. Данный принцип схож и имеет, по нашему мнению, много общего с "принципом терпимости".

Вслед за Л.Витгенштейном "толерантность" исследуется А.Н. Уайтхедом и К.Поппером. У первого она связана с возможным наличием множественности событий и процессов, где особая роль отводится профессионализму и ответственности человека и социальных институтов перед ним. "Контролю - отмечает А.Н.Уайтхед, - должны подлежать не мнения людей, а характер их обучения и уровень их способностей [161, 454]. Здесь свобода имеет первостепенное значение, и это приводит к разнообразию практической деятельности. Ее единство (деятельности) возможно при реализации требования объективности информации

о занимаемом месте человека и какого рода свобода может быть позволена ему без опасений.

Примечательным в этой связи является положение А.Н.Уайтхейда относительно непостижимости и тревожности человеческого бытия. Прежде всего, это касается "принципиально постижимого". Как отмечает М.Бубер в работе "Затмнение Бога": чтобы постичь смысл "начала" недостаточно для человека только любви. К этому необходимо добавить страх. Только человек "прошедший через врата страха, получает указание и руководство в отношении конкретной ситуационной связанности своего бытия" [19, 362]. Иными словами, - человек "выдерживает" действительность своей проживаемой жизни со всем ее ужасом и непостижимостью. Одним из механизмов преодоления этого является "толерантность", позволяющая личности принимать участие как личность. Как отмечает А.С.Панарин: "Смысл и Любовь теснейшим образом взаимосвязаны: Любовь создает презумпцию осмысленности - внутренней гармонии того, на что она направлена; эта установка, в свою очередь, помогает нашему постижению внутренней гармонии другого, и чем более мы проникаемся ею, тем более ангажированными и ответственными оказываемся, укрепляя свою причастность". [115, 12]

У К.Поппера "терпимость" (толерантность) связана с принципом верификации различных миров: мир языка, музыки, поэзии, науки и т.п., но "важнейшим из них является мир моральных требований - свободы, равенства, милосердия" [123, 99-100]. Как сторонник гуманистической и эгатаристской этики К.Поппер формулирует важнейшие ее принципы ее: "терпимость ко всем, кто сам терпим и не пропагандирует нетерпимость" и "признание того, что в основе всякой моральной необходимости лежит сострадание и соболезнование" [123, 282]. Таким образом, предлагается утилитаристскую формулу "стремись к наибольшему счастью для возможно большего числа людей", заменить на формулу "как меньше для всех страданий, которых можно избежать". Подобная замена мотивируется признанием права на свободу, равенство и милосердие, ибо первая формула ведет к добровольному подчинению диктатуре. Подобное соотношение у К.Поппера получает такое определение как "парадокс терпимости".

Относя "терпимость" к "высшим ценностям" К.Поппер утверждает что они должны быть вне "повестки дня", должны быть в той области куда вмешиваться недопустимо". Только в этом случае "мы можем сказать: "Помоги своим врагам, посоветуй им в нужде, даже если они ненавидят тебя, но люби лишь своих друзей" [124, 274]. Следствием этого является то, что "терпимость", более того - "право на терпимость", связано с рационалистической традицией. Здесь рационализм "связан с представлением о том, что другой человек имеет право быть услышанным и право отстаивать свои доводы" [124, 275]. Подтверждение этому К.Поппер находит в кантоновской философии, а именно в его трактовке "золотого правила" нравственности. Возможность справедливого доказательства истинности основано на идее разума и опирается на этический базис науки. Следствием этого является идея беспристрастности в "терпимости". Ее важным компонентом является - ответственность, ибо мы должны не просто выслушать аргументы,

мы обязаны нести ответственность, отвечать за то, как наши действия влияют на других людей" [124, 275].

Следует обратить внимание на критику К.Поппера антирационализма А.Тойнби и, в частности, его понимания "терпимости". У А.Тойнби она имеет основание только в "мире ином". При этом приводится следующий фрагмент из произведения А.Тойнби: "На своем низшем уровне практика ненасилия не представляет собой ничего более благородного и более конструктивного, чем циничное развенчание иллюзий ... относительно насилия. Замечательным примером этой безнравственной разновидности ненасилия является религиозная терпимость в Западной Европе с конца XVII века до наших дней" [124, 297]. Здесь, по мнению автора, имеют место нападки А.Тойнби на "демократическую" религиозную терпимость Запада и отказ от рационалистической традиции, ибо "в своей атаке на рационалистическую концепцию терпимости Тойнби использует вместо аргументов такие категории как "благородство", противопоставляющееся низости, где речь идет о противоположности чисто "негативного" уклонения от насилия на рациональном основании и подлинного ненасилия в мире ином" [124, 297].

А.Тойнби придерживается следующей точки зрения: гуманизм "умышленно" концентрирует все свои усилия на подчинение человеческих дел гуманистическому контролю, но само единство человечества, - исходя из его концепции культурологического плюрализма (многообразие форм социальной организации и каждая из них имеет своеобразную систему ценностей), - никогда не может осуществиться в действительности, за исключением единства, в рамках всечеловеческой целостности. Это становится возможным при образовании мировых религий, воплощающих культурную преемственность и духовное единство вопреки самодавлеющей замкнутости отдельных цивилизаций. По мнению К.Поппера подобная точка зрения "состоит в том, что гуманист не имеет шансов поставить международные дела под контроль человеческого разума", а взывая к авторитету А.Бергсона, А.Тойнби заявляет: лишь объединение с сверхчеловеческой целостностью может спасти нас, не существует пути для человеческого разума и не существует "земного пути, на котором может быть преодолен национализм" [124, 298].

Точка зрения А.Тойнби, как и О.Шпенглера, а также Н.Я. Данилевского заключена в обосновании культурологического плюрализма, в котором существует многообразие форм социальной организации человечества. Уравновешивая различные цивилизации между собой (их значимость и равноценность) А.Тойнби отмечает: это возможно только на основе сознательного целеполагания и свободного самоопределения. В произведении "Постижение истории" он пишет, что для Запада, терпимость существовала "ко всем возможным различиям, кроме религиозных. Принятие христианской веры служило входным билетом в общество, однако, отказ от него означал исключение" [156, 588]. Терпимость ассоциируется с самоопределением каждого народа, его возможностью вхождения в единое человеческое сообщество на основе совокупности дискретных единиц социальной организации. По сравнению с другими такой путь является "бесчеловечным, поскольку он предполагает или глубокие духовные страдания, или страдания физи-

ческие" [156, 588]. В отношении к религиозным различиям для Запада А.Тойнби замечает: они не "заслуживают терпимости: ересь несмотря на духовное родство, рассматривается как извращение, которое надлежит уничтожить физически, если не удается дискредитировать морально" [156, 588].

Чтобы проиллюстрировать политический дух какой-либо эпохи необходимо, по мнению О.Шпенглера, "изучение **морфологического сродства**, внутренне связующего язык всех культурных сфер" [191, 132]. Для этого целесообразно рассмотрение всех различий с точки зрения "эквивалентности культур". Как и А.Тойнби, О.Шпенглер особую роль отводит процессу соединения свободы и необходимости. В этих рамках происходит соединение всех различий и всего многообразия в единое целое. Также отмечается: "каждой культуре присущ уже вполне индивидуальный способ видения и познания мира-как-природы, или - ... у каждой есть своя собственная, своеобразная природа. ... Но в еще более высокой степени у каждой культуры есть исключительно собственный тип" [191, 289]. Каждая культура чувствует и переживает "общее и личное, внутреннее и внешнее". Окружающая (историческая) среда "составляет часть их существа", а для "включенности" в нее необходимо "признание" культур и их "равноправность" на сосуществование. Последняя возможна только на основе "физигомического такта" и "собственного знания людей", критерием которых выступает "терпимость" как нечто, что позволяет вникать в мир чужих культур и "в картину становления, сложившуюся из совершенно иначе предрасположенных душ" [191, 289]. Само "переживание" культур относится не только к претерпеванию других (овладение ценным этих других), но и собственное становление. Его возможность реализуется лишь через "терпимое отношение" ко всему многообразию равнозначных элементов социокультурных систем.

При рассмотрении различных национальных характеров в работе "Россия и Европа" Н.Я.Данилевский отмечает: "одна из черт, общих всем народам романо-германского типа, есть насильственность" [45, 179]. Она выражается в чрезмерно развитом чувстве личности, индивидуальности и представлена как “естественное подчинение низшего высшему", а это ведет к аристократизму, к угнетению народностей и к "безграничной" свободе. Корни насилия (агрессии) находятся в нетерпимости, которая проявилась "одинаково как в племенах романского, так и в племенах германского корня" [45, 180]. По мнению автора, нетерпимость проявляется как в христианстве, так и в католицизме только под "воздействием национального характера германо-романских народов на религиозные убеждения и деятельность". Само "христианское учение не содержит никаких зародышей нетерпения" по сравнению с народами, которые подверглись "относительному влиянию ислама" [45, 180]. Это было свойственно Западу не только во времена "средней истории" (на первом месте была грубость и варварство), но и теперь, когда проявляется колониальная политика параллельно с обращением внимания на "вопросы гражданской и политической свободы" и т.д. [45, 186].

Несмотря на это как протестантская, так и католическая Европа подает примеры "терпимости - совершенного невмешательства в дела человеческой со-

вести" [45, 184]. Данный момент Н.Я.Данилевский связывает с потерей религии большей части своего значения. Особенно это касается потери общественного характера, когда она "удалившись в глубь внутренней семейной жизни", сделалась "наконец терпимой в отношении к ней" (жизни) и в своей сущности стала "равнодушной" [45, 185]. "Параллель этой насильственности европейской истории, - отмечает Н.Я.Данилевский, - проявившейся во всяком интересе, получавшем преобладающее значение, - история России" [45, 187]. Это связано с природными свойствами славянских народов, более предрасположенных к проявлению терпимости или, по крайней мере, их задатки более сильны для восприятия "кроткого духа христианства".

В развитии "философии науки" интересен момент переоценки нормативистских и логико-методологических концепций неопозитивизма. Он характеризуется преобладанием релятивизма норм в научно-исследовательской деятельности и связан с программой антисцентистского либерализма. К этому направлению в "философии науки" относятся: У.Селларс, С.Э.Тулмин, Т.Кун, И.Лакатос, Дж.Агасси и П.Фейрабенд. Его своеобразие заключается в способе подхода к основам развития общества, а "терпимое отношение" получает практическую значимость. Характерные черты данного подхода можно найти в концепции П.Фейрабенда.

Развивая идею свободного общества (К.Поппер) П.Фейрабенд подчеркивает: "свободным обществом является то, в котором все традиции имеют равные права и равный доступ к центрам власти" [166, 470]. Данное определение несколько отличается от обычного, где равные права основаны на заданности традиций. Позиция П.Фейрабенда основана на том, что эти права "придают смысл жизни тем, кто участвует" в их осуществлении, включая посторонних, для которых они "должны и могут представлять интерес". Следствием этого является установление "равноправия традиций" [166, 470]. Эти равные права должны быть предоставлены и всем духовным традициям: мифу, религии, магии, науке. Такая позиция направлена на практическое расширение пространства "терпимости" посредством закона, ибо "во многих странах люди постепенно осознают, что закон дает им большую свободу действий, чем они предполагали; они шаг за шагом завоевывают это пространство, которое до сих пор было занято". Более того, - "свободные общества возникнут в результате таких действий", т. е. посредством повсеместной признанности закона, а "не благодаря претензиционным теоретическим схемам" [166, 471]. Происходит все большая и большая актуализация этого процесса, хотя и постепенно. Показателем этого является практика принятия законов о свободе совести как в отдельно взятых странах, так и на международном уровне в целом.

Примерами практического введения и использования "отношений терпимости" могут быть: "Декларация прав человека и гражданина Великой французской революции" (1789 г.); "Конституция США" (1790 г.); "Декларация об устранении всех форм нетерпимости и дискриминации в связи с религией и убеждениями", принятая на Генеральной Ассамблее ООН в (1981 г.); "Парижская хартия для но-

вой Европы" (1990 г.) и принятый Россией в 1990 г. закон "О свободе вероисповеданий". Данный аспект нашел свое отражение и в среде религиозных организаций, занимавшихся разработкой концепции религиозной свободы. Большое значение в этом играют решения Всемирного Совета церквей, начиная с Первой Ассамблеи (Амстердам 1948 г). Данный Совет церквей провозгласил право каждого человека на выбор веры и убеждений, право иметь их. С течением времени происходила эволюция этих взглядов по поводу распространения "отношений терпимости" среди религий. В документах Всемирного Совета церквей (Женева 1961 г.) подчеркивается: право каждого не только на свою веру, но и на неверие, необходимость международного стандарта, включающего как права, так и ограничения вероисповеданий. В принятом в Найробе 1975 г документе подчеркивается необходимость учета точек зрения, традиций и прав других религий.

Во многих исследованиях и дискуссиях [См. 100, 42, 141] подчеркивается: мировой опыт свидетельствует, что предпосылками широкого распространения толерантности, веротерпимости и осуществления духовно-мировоззренческого плюрализма является целый комплекс взаимосвязанных компонентов. Среди них следует отметить: гражданское общество; современное представление о государственности, которое невозможно без осознанного правосознания нацеленного как на обоснование прав и обязанностей человека, так и на его самоопределение.

Можно сделать вывод, что в истории философии (в различные периоды и в различных школах и направлениях) мы можем найти такие определения понятия "терпимость" ("толерантность"): обуздание страстей посредством воспитания и знания (Сократ); интеллектуальная самозащита (Платон); стремление к "золотой середине" (Аристотель); воздержанность (Пиррон, Тимон); спасение и покаяние (Тертулиан); возможность преодоления греховности (Христианство); преодоление страданий (Фома Аквинский, Мейстер Экхарт); самосохранение (Б.Спиноза, Т.Гоббс); преодоление соблазнов (Эразм Роттердамский); ограничение различных форм насилия. Принцип терпимости (Дж. Локк); симпатия (А.Смит, Д. Юм.); эффективный самоконтроль (Л.К.Вовенарг); стремление к умеренности (Ф.В.Вейс); сострадание (Ж.-Ж.Руссо, А.Шопенгауэр); всеобщий человеческий долг (И.Кант); общественный инстинкт (Ч.Дарвин); идея всеобщего равновесия (Г.Спенсер); возможность контроля над чужой жизнью (марксизм); интеллектуальная симпатия (А.Бергсон); религиозный энтузиазм (У.Джеймс); социальная педагогика (Демократический социализм, В.Эйхлер); отношение претерпевающего к своему выбору (С.Къеркигор); необходимость "терпимости" обусловлена преодолением пути к Сверхчеловеку, т.е. для "преодоления человека в человеке" и достижении "тонкого нейтралитета" (Ф.Ницще); принцип сохранения (К.Ясперс); внутренний регулятор моего отношения к другому (Ж.-П.Сартр); феномен молчания (Т.Карлейль); преодоление своего молчания (А.Камю); компромисс субъекта с действительностью для достижения своих потребностей и желаний. (Х.Плеснер); интенциональное переживание (Э.Гуссерль); рефлексия чужого опыта (В.Франкл); сосуществование различных языковых форм (Конвенционализм, Э.Мах, Л.Витгенштейн).

Глава 2. "Терпимость" в русской философской мысли в XVII- начале XX века.

Интересна тенденция рассмотрения "терпимости" (толерантности) в русской философской мысли, которая, по выражению В.В.Зеньковского, "больше всего занята темой о человеке, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории. Прежде всего это сказывается в том, насколько всюду доминирует (даже в отвлеченных проблемах) моральная установка" [51, 16]. Следует также заметить, что в отечественной философской и публицистической мысли понятие толерантности более известно как проблема терпимости.

Впервые определение "терпимости" в отечественной мысли мы встречаем у Тихона Задонского (1724-1783) в произведении "Сокровище духовное от мира собираемое". Здесь "терпимость" понимается не только как отсутствие мести, т.е. насилия, но и желания мстить обидевшему. Данный подход тяготеет к христианской традиции, где "терпимость" понимается как смирение и всепрощение.

Одним из первых, Кто попытался определить данное понятие с философской точки зрения вне религиозной традиции был А.Н. Радищев. Опираясь на западноевропейскую традицию, в произведении "Путешествие из Петербурга в Москву", он выступил в роли критика социального неравенства. Это произведение, хотя и являлось утопией, направлено на защиту естественного в человеке и на уважение и достоинство русского человека вне зависимости от социальное положения. Опираясь на И. Канта, А.Н. Радищев философскую проблематичность души, т.е. смертна она или бессмертна, решает в пользу бессмертия. В конечном итоге это выводит его на разработку теории человеческого долга, где обязанность человека проистекает из служения человеческому обществу и осуществляется посредством морального самосовершенствования. "Блаженство твое, отмечает А.Н. Радищев, - совершенствование твое есть твоя цель" [129, 338]. "Терпимость" определяется как "долг" человека и вменяется ему в обязанность, ибо ее основание - право на свободное самоопределение.

Вся русская философия до XIX века пронизана духом гуманизма эпохи просвещения, оказавшим на нее существенное влияние. В этой связи особое место у мыслителей занимают вопросы, связанные с проблемами естественного права и справедливости. Последние нашли яркое отражение у представителей "эстетического гуманизма" - А.И. Галича, Н.М. Карамзина и В.А. Жуковского. Опираясь на эстетическую философию Ф. Шеллинга и Ф. Шиллера, они выразили эстетический оптимизм, в котором вера в торжество добра поддерживается эстетическими переживаниями. Эти переживания характеризуются наличием стремлений к самосовершенствованию и гармонии, а "терпимость" является высшей духовной ценностью и способствует достижению согласия, ибо без нее невозможно достичь истинной справедливости. Иными словами актуализируется проблема воспитания нравственного желания, поставленная Ф. Шиллером.

В "Письмах об эстетическом воспитании человека" Ф.Шиллер видит главную проблему воспитания - воспитание нравственного желания. При этом автор

подчеркивает: совершенно свободен только морально ориентированный человек и этому должна способствовать культура. Искусство и красота рассматриваются как реальные средства перевоспитания заблудшего человечества. Поэтому, "если в этическом государстве обязанностям человека противопоставляется величие закона, которое связывает его волю, то в кругу прекрасного общения, в эстетическом государстве, человек может явиться лишь как форма, может противостоять только как объект свободной игры. Свободою давать свободу - вот основной закон этого государства. ... только эстетическое государство может сделать общество действительным, ибо оно приводит в исполнение волю целого через природу отдельного индивида. Хотя уже потребности человека и заставляют его жить в обществе, а разум насаждает в нем основы общественности, однако только одна красота может придать ему общественные качества. Только вкус вносит гармонию в общество, так как он создает гармонию в индивиде" [188, 384-386].

Н.М.Карамзин задается вопросом об основаниях "терпимости", который связывает с "мудрой связью общественности". Источник последней находится в человеке, кто "со всеми может ужиться в мире; кто любит и несогласных с его образом мыслей. Должно показывать заблуждения разума человеческого с благородным жаром, но без злобы. Скажи человеку, что он ошибается и почему; но не поноси сердца его и не называй его безумцем" [68, 134]. Следовательно, основания терпимости находятся в самом человеке и воспроизводятся им при условии распространенности в обществе отношений гуманности, в которых на первом месте стоят самоуважение человека и уважение его другими, а также признание его достоинства.

После "Освободительной" войны 1812 года понятие "терпимости" получает новое звучание, связанное с темой русской самобытности. В первую очередь это касается теоретических оснований русских мыслителей и таких общественно-политических документов как: "Законоположение союза благоденствия" где сказано, что союз "словами просвещая всех насчет их обязанностей, старается примирить и сгладить все сословия, чины и племена в государстве и побуждает их стремиться единодушно стремиться к цели правительства: **благу общему,** дабы из общего народного мнения создать истинное нравственное судилище, которое благодетельным своим влиянием довершило бы образование добрых нравов и тем положило прочную и непоколебимую основу благоденствия и доблести российского народа" [46, 22-23]. В "Русской правде" отмечается: "Все люди в государстве имеют одинаковое право на все выгоды, государством устанавливаемые, и все имеют равные обязанности нести все тяготы, нераздельные с государственным устроением" [46, 51]. Особо подчеркивается, что всякое нарушение равенства есть проявление "нетерпимости", которую необходимо искоренять. Эта мысль подкрепляется одним из правил "соединения славян": "будешь терпеть все вероисповедания и обычаи других народов, пользоваться же только истинно хорошими обязан" [46, 83].

Данная мысль получила свое отражение у В.Ф.Одоевского. В произведении "Русские ночи" он словами главного героя - Фауста, высказывает мысль о гибели

Запада вследствие внутреннего распада его былой силы. Наука, оторвавшись от "всесоединяющей силы ума" разбилась на ряд специальных дисциплин, в результате чего постижение "целого" оказалось невозможным. В связи с этим ставятся герменевтические вопросы, которые вывели человека "из терпения своей громадой загадок".

По мнению В.Ф.Одоевского, спасение Европы возможно при условии, если на сцену истории вступит народ со свежими силами и этим народом станет русский, ибо он находится на рубеже двух миров - прошедшего и будущего. Данная мысль продиктована аналогией влияния христианской идеологии, внесшей новые силы "в дряхлевший мир античности и оживила жизнь"[108, 181]. Утверждается, что в святом триединстве веры, науки и искусства Россия найдет то спокойствие, о котором молились все искатели гармонии. В доказательство этому В.Ф. Одоевский говорит: "Запад произвел все, что могли произвести его стихии, но в беспокойной, ускоренной деятельности он дал развитие одной стихии и задушил другие: в результате потерялось равновесие. Чтобы достигнуть полного, гармонического развития основных общечеловеческих стихий Запад изобретает себе законы, не отыскивая в себе их корня; в мир науки и искусства переплелись не стихии души, но стихии тела; потерялось чувство любви, чувство симпатии, даже чувство силы, ибо исчезла надежда на будущее; в материальном опьянении Запад предает на кладбище мыслей своих великих мыслителей - и топчет в грязь тех из них, которые сильным и святым словом хотели бы закласть его безумие" [108, 181].

Критикуя западный мир и его культуру, В.Ф. Одоевский связывает "терпимость" с лицемерием. Истоки этого он находит в концепции Ф. Ларошфуко, где "терпимость" - невольная дань уважения, приносимая добродетели пороком [108, 153]. Подтверждение этому - Прокламация Ван Бюрена (президента США 1837-1841 гг.). В вопросах рабства носившая подчеркнуто консервативный характер и "провозглашавшая" терпимость. По его словам, "терпимость" в консервативной идеологии это образец изобретательности и неоцененная игра слов (к сожалению не первая и не последняя), "когда необходимость доводит до откровенности, тогда ее нагота прикрывается из благоприличия словами, часто совершенно противоположного значения" [108, 152], ибо "терпимость" должна способствовать расцвету свободы и свободомыслия, взаимоуважению людей , а не наоборот - быть прикрытием насилия и несправедливости.

Видя в русском народе "мессию", В.М. Одоевский отмечает, что Западу не хватает своего Петра, который бы привил бы ему свежие и могучие силы славянского Востока. Поэтому о России он говорит с точки зрения "всеобнимаемости" причина которой - "всеобъемленность и многосторонность русского духа" [108, 173]. Данная позиция получила развитие у славянофилов, где "терпимость" понимается как "искусственно отысканная середина". Например, И.В. Киреевский отмечает: "Терпимость вместе с уважением к религии явилась на место ханжества, неверия и таинственной мечтательности" [72, 211]. Она возникла из потребности достижения социального равновесия и выступает как стремление к мирному соглашению враждующих сторон. Постепенно это искусственное равновесие

"противоборствующих начал" начинает "заменяться равновесием естественным, основанным на просвещении общего мнения" [72, 215].

Схожую точку зрения высказывает Н.Я. Данилевский, для которого природные свойства славянских народов более предрасположены к проявлению терпимости, по крайней мере, их задатки более сильны для того, чтобы воспринять и осилить "кроткий дух христианства". Именно поэтому "терпимость составляет отличительный характер России в самые грубые времена" [45, 187]. Подчеркивается: славянские народы (в первую очередь русский), несмотря на существование в их истории различных завоеваний, "или, лучше сказать, расселений" проводили их без участия правительства. Эти расселения характеризовались проявлением терпимого отношения, ибо "слабые, полудикие и совершенно дикие инородцы не только не были уничтожены, стерты с лица земли, но даже не были лишены своей свободы и собственности, не были обращены победителями в крепостное состояние" [45, 189]. Объяснение подобного факта есть "огромный перевес общенародного элемента над элементом личным, индивидуальным" [127, 198]. Исходя из этого, все "нравственные качества (Я не говорю добродетели, потому что не только недостаток, но и самый их излишек может составить порок), кажется мне, весьма естественно разделяются на три группы: на качества благости, справедливости и чистоты" [45, 199]. Среди этих качеств, справедливость является залогом проявления терпимости, ибо она ("терпимость") принадлежит к разряду общественных качеств и обуславливает характер взаимоотношений людей.

Вопросы, связанные с естественным правом (его развитием и отражением свободы) впервые были рассмотрены А.П.Куницыным. Его деятельность и творчество оказали существенное влияние на формирование идеологии дворянских революционеров - Н.Бестужева, А.Поджио, Е.Оболенского, И.Бурцева и многих других, не говоря уже о тех, кто у него учился - А.С.Пушкин, И.И.Пущин, В.Кухельбекер и А.Горчаков. Как пишет о нем И.И.Пущин: "Смело, бодро вступил профессор политических наук А.П.Куницын и начал не читать, а говорить об обязанностях гражданина и войне. Публика при появлении нового оратора, под влиянием предшествовавшего впечатления, видимо пугалась и вооружилась терпением; но по мере того, как раздавался его чистый, звучный и внятный голос, все оживились, и к концу его замечательной речи слушатели уже были не опрокинуты к спинкам кресел, а в наклоненном положении к говорившему: верный знак общего внимания и одобрения" [128, 180-181].

В работе "Право естественное" А.П. Куницын рассматривает не только правовые вопросы, но и наиболее важные проблемы социологии, этики и экономического развития страны. Человек рассматривается как член общества, абстрактный индивид, в котором существует двойственность чувственных и разумных начал: с одной стороны - гармоничное единство, а с другой - взаимодополняемость с целью контроля целостности для сохранения личности, а не для распада и деградации. Для нормального человека необходима свобода и возможность выбора своего поведения. Огромное значение придается "нравственной философии", где формулируются основные принципы "внутренней свободы" человека, основание

которых - совесть. Сущность этих принципов в "долженствовании", ибо "человек имеет право на все деяния и состояния, при которых свобода других людей по общему закону разума сохранена быть может" [77, 222].

Рассматривая прогресс человеческого общества в жесткой взаимосвязи с разумом, А.П. Куницын подчеркивает, что человечество должно развиваться и совершенствоваться только благодаря добровольному соглашению на создание общества при выполнении следующих условий: взаимность уступок, взаимопомощь и уважение. Для реализации всего этого необходима "терпимость" как "самое надежное оружие для поражения расколов, ибо она дает людям время размыслить о догматах своей веры" [77, 237]. Базируясь на свободомыслии, она позволяет "управлять своими желаниями, не нарушая при этом свободы других людей" [77, 235]. Данное право налагает на человека обязанность не противиться вреду, происходящему от законных деяний других. Распространяясь на право "свободно объяснять свои мысли другим" оно способствует достижению человеком совершенства, ибо "истина познается только через свободное сообщение мыслей, при котором каждый имеет случай проверить собственные суждения и убедиться в том, что признает сомнительным" [77, 236].

Связывая проявление "терпимости" с самоопределением, зависящим от правовых норм, А.П. Куницын утверждает: "меру сего содействия только сам человек определить может, ибо убеждение в истине не зависит от его произвола; только исследование доводов, утверждающих или опровергающих наше мнение, состоит в нашей воле" [77, 237]. Особое место автор отводит "всеобщим законам", предоставляющим равные права и обязанности всем гражданам, а учитывая идеи Ж.-Ж Руссо о народном суверенитете, акцентирует внимание на суверенности народных прав. При наличии последних "подданные имеют право требовать от властителя, чтобы он не нарушал коренных законов государства, ибо через каждый двухсторонний договор обе стороны приобретают одна против другой право принуждения" [77, 327].

К таким же выводам, но ставя на первое место социальность человека приходит П.Я. Чаадаев. У него нет "богословской системы, но он строит богословие культуры: это уже не христианская философия (чем является система Чаадаева в целом), а именно богословское построение по вопросам философии истории, философии культуры" [51, 167]. Как сторонник теургической "ноты", звучащей в русской душе с XV века в мечте о "Москве - третьем Риме", он защищает свободу человека и говорит о его ответственности за историю при помощи веры, из убеждений которой “создавались интересы, а все ... политические революции ... были переворотами нравственного характера" [183, 30]. В этом его "социальный мистицизм", согласно которому человек тесно связан с обществом бесчисленными нитями, а его способности сливаться с другими - симпатия, любовь, сострадание, терпимость и т.п. - есть замечательные свойства в природе человека.

"Слияние" и общение с другими позволяют человеку быть разумным существом. Они определяют для П.Я. Чаадаева духовные начала, которые передаются и хранятся в социальной среде, имеющей первостепенное значение для социаль-

ного общения. Этим подчеркивается, что сознание человека всегда "коллективное", а индивидуальный разум зависит от "всеобщего" - социального. В последствии эта мысль получила свое развитие у С.Н. Трубецкого в "соборной природе человеческого сознания" [159, 497]. Обращая на это внимание, Д.С. Лихачев подчеркивает: "Соборность - это проявление христианской склонности к общественному и духовному началу. ... С этим соседствует терпимость в национальных отношениях. Вспомним, что легендарное начало Руси было ознаменовано совместным призванием варяжских князей, в котором участвовали и восточнославянские, и финноугорские племена, а в дальнейшем государство Руси было всегда многонациональным" [82, 16]

В первом письме "Философических писем" П.Я. Чаадаев советует соблюдать все обряды, предписываемые церковью. Данное "упражнение в покорности укрепляет дух" и способствует терпению, а размеренный образ жизни соответствует духовному развитию. В качестве подтверждения этому он приводит пример дисциплинарного влияния на Запад римской католической церкви, где "... идеи долга, справедливости, права, порядка ... родились из самих событий, образовавших там общество. ... Речь здесь идет не о учености, не о чтении, не о чем-то литературном или научном, а просто о соприкосновении сознаний, о мыслях, охватывающих ребенка с колыбели, нашептываемых ему в ласках матери, окружающих его среди игр, о тех, которые в форме различных чувств проникают в мозг его вместе с воздухом и которые образуют его нравственную природу ранее выхода в свет и появления в обществе [181, 22]. Эти идеи являются необходимым элементом в становлении "социальности", а "терпимость" есть существенный компонент, составляющий физиологию европейского человека.

Как итог "освободительного движения" в России, оказавший влияние на самосознание русского народа, можно считать элемент равнодушия в определении понятия "терпимость". В поэтической форме это выразил А.С.Пушкин, относительно "терпимости русского народа" в драматическом произведении "Борис Годунов":

"Я знаю дух народа моего;
В нем набожность не знает исступленья:
Ему священ пример царя его.
Всегда, к тому ж, терпимость равнодушна" [127, 389].

Через связь "терпимости" с равнодушием определяется умение актуализировать в сознании смыслы на уровне коллектива (массы). Прежде всего, это относится к совместной и созидательной деятельности, что позволяет различать религиозную и этническую "терпимость".

Теоретическое оформление процесса дистанцирования народных масс от власти где "терпимость" определяет умение актуализировать в сознании смыслы совместной созидательной деятельности, было осуществлено В. Соловьевым. В работе "Оправдание добра" он определяет: "терпеливость (как добродетель) есть только страдательная сторона того душевного качества, которое в деятельном своем проявлении называется великодушием, или духовным мужеством" [148,

194]. По мнению В. Соловьева, нет существенной разницы между определениями таких человеческих качеств как: великодушие, терпимость, мужественность, невозмутимость и т.п. Достоинство всех этих определений двояко: с одной стороны, они имеют только лексический, а не этический интерес, а с другой - "единство внешних признаков ... может прикрывать различие содержания ..., ибо можно терпеливо переносить физические и душевные страдания или вследствие малой восприимчивости нервов, тупости ума и апатичности темперамента - и тогда это вовсе не добродетель; или вследствие внутренней силы духа, не уступающего внешним воздействиям, и тогда это есть добродетель аскетическая" [148, 195]. Данное основание способствует считать эти добродетели аскетическими.

С точки зрения альтруизма, "терпимость" сводится "к любви к ближнему, не желающей воздавать злом за зло и обидой за обиду" [148, 195]. Она сводится к жалости, распространяемой даже на врагов. В соединении с "покорностью высшей воли" - обретает религиозный характер и определяет ее качественную определенность: "под терпимостью понимается допущение чужой свободы, хотя бы предполагалось, что она ведет к теоретическим и практическим заблуждениям. И это свойство и отношение не есть само по себе ни добродетель, ни порок, а может быть в различных случаях тем или другим, смотря по предмету (наприм., торжествующее злодеяние сильного над слабым не должно быть терпимо, и потому "терпимость" к нему не добродетельна, а безнравственна), главным же образом - смотря по внутренним мотивам, каковыми здесь могут быть и великодушие, и милосердие, и малодушие, и уважение к нравам других, и пренебрежение к их благу, и глубокая уверенность в побеждающей силе высшей истины, и равнодушие к этой истине" [148, 195].

Проявление "терпимости" В.Соловьев тесно связывает с правом, где она может господствовать при условии реального осуществления справедливости. Последняя устанавливается государством и имеет не только субъективное, но и объективное значение. Тем самым достигается истина, вбирающая в себя ни одну лишь точку зрения, а несколько, "требуя выбора в свою пользу и тем самым волей-неволей подвергая свои притязания исследованию свободной мысли" [148, 763].

В теоретическое обоснование "терпимости" внес свой вклад и основатель Психологической школы права Л.И. Петражицкий. Он, по мнению П. Сорокина - в исследовании различных актов поведения человека был первым, кто разделил "акты воздержания" и "акты неделания", обозначаемые понятием "терпимость". При сравнении психических характеров разница между актами "воздержания" и "терпения" сразу становится ощутимой. "Первые акты есть акты пассивные, состоящие в воздержании от каких-либо действий, а вторые есть акты активные, состоящие именно в терпении ряда воздействий, исходящих от других людей" [150, 52]. Автор особо подчеркивает - "В первом случае эти акты получают характер пассивного воздержания от сопротивления обидчику. ... При второй же интерпретации этих актов они гласят: терпи обиды, ибо это есть великая добродетель, в этом терпении есть великая ценность и для него нужны великие способности. Не

несопротивление, а именно терпение нужно и требуется, чтобы победить зло и уготовить царство Божие" [150, 52-53]. Иными словами, "терпимость" понимается как активное действие, что определяет "духовное начало" в человеке, проявляемое посредством любви.

Наглядное выражение эта мысль получила в творчестве Ф.М. Достоевского и противопоставлена Л.Н. Толстому. В "Братьях Карамазовых "акты терпения" объясняются на примере заповеди Христа: "Не протився злому" Данная заповедь интерпретируется старцем Зосимой следующим образом: "Перед иною мыслью станешь в недоумении - особенно видя грех людей, и спросишь себя: "взять ли силой али смиренною любовью". Всегда решай: "возьму смиренною любовью". Решишься так раз навсегда, и весь мир покорить возможешь. Смирение любовное - страшная сила, изо всех сильнейшая, подобной которой и нет ничего" [50, 360-362]. Анализируя творчество Достоевского и его позицию относительно интересующей нас темы, К.Н. Леонтьев отмечает: "признание космополитической любви, которое он считает уделом русского народа, есть назначение благое и возвышенное. ... Это всеобщее примирение. ... Его необходимо различать: есть любовь - милосердие, и есть любовь восхищение; есть любовь моральная, и есть любовь эстетическая. ... Любовь моральная, т.е. искреннее желание блага, сострадание или радость на чужое счастье и т.д. - может быть религиозного происхождения, и происхождения естественного, т.е. производимая (без всякого влияния религии) большой природной добротой, или воспитанная какими-нибудь гуманными убеждениями" [50, 10-11]. Иными словами любовь понимается как долготерпение, где "терпимость" есть элемент активного сотрудничества, а не слепого подчинения.

Говоря об условности морали (ее относительности, приспособленности к ситуации) следует отметить, что мыслящий человек должен при осознании этого идти на бунт (А.Камю). Если осознание этого есть, то можно избежать ситуацию, при которой государство или другие властные структуры могут использовать условную мораль как инструмент манипуляции людьми. Актуальность этого основана на высказывании Ф.М.Достоевского: "Если Бога нет, все позволено". В этом случае нет абсолютных ориентиров в морали, что разрушает абсолютный характер моральных запретов и господствует моральный аморализм, хотя это и может прикрываться различными теориями "освобождения человека".

Теория же "непротивления злу насилием" Л.Н. Толстого рассматривает "терпимость" как проявление пассивности человека с уходом при этом от действительности. Как и соловьевская, этика Толстого базируется на религиозной основе, но первый понимает ее рационалистически, а второй - мистически. Как подчеркивает Э.Л. Радлов: "Смысл человеческой жизни открылся Толстому внезапно, как своего рода озарение. Он понял, что смысл учения Христа заключается в непротивлении злу. Это учение отвергнуто церковью и наукой, поэтому вся наша жизнь пошла по неправильному пути. Царство Божие на земле наступит, когда мы вернемся к истинному учению, из которого следует отрицание современного права, государства и основ общественной жизни" [130, 189-190]. Смысл все-

го учения Толстого состоит в стремлении избежать насилия, заменив его разумным и свободным соглашением, утверждаемым обычаем и зависящим от его признанности сознанием всего человечества. Принцип ненасилия имеет свою противоположность - насилие (агрессия). Данная проблема проанализирована И.А.Ильиным. Он признает: "когда граф Л.Н.Толстой и его единомышленники призывают к внутреннему преодолению зла ... когда они настаивают на необходимости строгого суда над собою, на необходимости различать "человека" и "зло в нем"... - то они следуют в этом за священной традицией христианства" [55, 318].

Высшим благом в этической системе Л.Н.Толстого является человеческая жизнь, ибо "жизнь человека и благо его во все большем соединении души, отделенной телом от других душ и от Бога, с тем, от чего она отделена" [158, 400]. Этим утверждается стремление человека к самосовершенству как путь радикального улучшения общества. Двойственность его заключается в том, что с одной стороны - государство является источником неравенства и насилия, поэтому его не следует ни в коем случае поддерживать, а с другой - не следует свергать государственную власть, ибо достаточно не соглашаться с собственным рабством.

Н.А. Бердяев дает следующую характеристику теории Л.Н.Толстого: "Человек должен пассивно отдаться стихийной правде и божественности естественного процесса жизни. Уже тут мы видим у Толстого "непротивление". Не должно противиться сознательным усилием, цивилизаторской активностью непосредственной и простой правде природы" [12, 40]. При этом отвергается культура как искусственная и насильственная организация жизни, обусловленная сознанием и нормами цивилизации. Призыв к "природе" базируется на стихийности жизненных процессов, где нет места "терпимости" и все регулируется через божественное смирение.

Позиция рассмотрения "терпимости" как активного отношения человека к своему бытию имела и имеет много сторонников, несмотря на различия в подходах. Среди них особое место принадлежит С.Л.Франку с его элементом дуализма в человеческой жизни. Данный дуализм находит свое отражение в положении: "общество не есть цельное, как бы сплошное и однородное всеединство, а имеет два аспекта, или точнее, два слоя внутренний и наружний. Внутренний слой его состоит в ... единстве "мы" или, точнее, в связи всякого "я" с этим первичным единством "мы"; внешний же слой состоит именно в том, что это единство распадается на раздельность, противопоставление и противоборство многих "я", что этому единству противостоит раздельная множественность отдельных, отделенных друг от друга людей" [169, 54]. В связи с этим человеческая личность есть: с одной стороны - для себя самой так, как она интуитивно осознает себя во внутреннем самопереживании; с другой - извне она является "душой единичного, телесного организма". Из двойственности положения человека в бытии вытекает два слоя общественной жизни: соборность и внешняя общественность.

При исследовании этих двух слоев С.Л. Франк делает вывод: последняя, в конечном итоге подчинена первой - соборности, ибо она - "свободная жизнь", а их единство "образуют жизненное содержание самой личности" [169, 54]. По-

средством переживания собственных нужд и желаний человек замыкается в своем обособленном существе, которое он может преодолеть только посредством соотношения с другим через усмотрение в нем самого себя. Автор отмечает: "наряду с тем, что сам человек хочет и может ... на человека действует идеальная сила должного, голос совести-призыв, который он ощущает как исходящий из высшей, превосходящей его эмпирическую природу и ее преобразующей инстанции" [169, 75-76]. Исходя из этого, человек - существо самопреодолевающее и преобразующее себя посредством нравственного сознания, которое и есть практическое выражение духовной природы.

Духовная природа человека выражается в нравственно-правовом характере общественного бытия, а двойственность человеческого поведения и отношения между людьми подчинены двум разным законодательствам: с одной стороны праву, а с другой - морали. Это порождает бесчисленные, порой трагические конфликты и недоразумения в человеческой жизни, что толкает человека к поиску общечеловеческих критериев поведения. По мнению С.Л. Франка эти критерии могут быть выражены через "конкретный (юридический) закон" и "культурную (бытовую) норму". Они обусловлены наличием в глубине человека права свободного выбора "между началом солидарности и началом индивидуальной свободы, между властью, охраняющей интересы целого, и анархическими тенденциями между силами центростремительными и центробежными" [169, 96].

Для наиболее адекватного выражения нравственности и ее реализации в плане совершенствования человеческого общества необходимо совпадение субъективно-индивидуальных побуждений с объективно-моральными. В связи с этим происходит разграничении "морального закона" и "морального права". Первый "предписывает уважать честность, помогать близким, обеспечивать отдых трудящемуся. ... Под моральным же правом мы понимаем субъективный интерес, защита которого субъектом не только разрешается, но и положительно предписывается моральным законом, в силу той объективной моральной ценности, которая присуща этому интересу" [170, 51].

Развивая данную мысль С.Л.Франк, тесно связывает наличие морального права с осуществлением прав человека. Особенно это касается российской практики, "где мы много слышим о самоотречении, об отказе от личных интересов в пользу блага ближних, о тяжелых моральных обязанностях, предписывающих человеку все отдавать другим и ничего не требовать для себя, но мы по-прежнему слышим очень мало о правах человека, о тех интересах его, которыми он не только не обязан, но и не имеет права жертвовать, об обязанности его устранять все препятствия, лежащие на пути осуществления этих священных прав, об общественно-моральной деятельности, которая основана не на отречении от своего "я", а, наоборот, на утверждении и развитии глубочайших, священнейших и человечнейших сторон этого "я" [170, 54].

Говоря о моральном, или каком-либо ином праве, С.Л. Франк подчеркивает: оно не может и не имеет смысла без наличия у человека свободы понимаемой как "общественная обязанность", посредством которой проявляется "независи-

мость членов общества, самостоятельность каждого из них" [169, 142]. Здесь свобода онтологически базируется на единстве "разделенности" и "взаимопроникновения", а "терпимость" обосновывается как проявление "должного", ибо из "природы общества как органического многоединства, из необходимого сочетания в духовной жизни, лежащей в основе общества, начале солидарности и свободы, следует расчленение общества на отдельных субъектов прав, связанных между собой" [169, 142].

В работе "Крушение кумиров" С.Л.Франк отмечает, что безрелигиозная мораль принципов, мораль долга и категорического императива - лишь идол разрушающий общественную жизнь. Если мораль - "гигиена или техника спасения, сохранения своей жизни, ... которые есть единственный источник, единственное средство нашего существования ... то она требует от нас постоянной бдительности, борьбы с нашими слепыми вожделениями, мужественной силы воли, часто жестокого упорства" [170, 175]. Посредством ее обретается знание истинного бытия и предусматривается сфера духовных оснований жизни, ибо исповедание политической умеренности, в том числе и терпимости - требует гражданского мужества.

Данный аспект проблемы рассматривается через "непостижимое" преодолеваемое через отрицание, где неопределенное определяется именно как неопределенное. Если все определенное как таковое утверждено на начале "либо одно, либо другое" - на выборе между "одним" и "другим", на отвержении одного в пользу другого или предпочтении одного за счет другого, то мы отрицаем теперь само это начало "либо-либо" и заменяем его, тем самым, началом "и то, и другое" [170, 292-293]. Только в этом случае мы получаем "всеобъемлющее бытие", имеющее абсолютность и реальность своего существования. По замечанию Н.О.Лосского, реальность есть "сама непосредственность, молчаливо выражающая себя в немом неизъяснимом опыте" [85, 313] В этом случае, различение "одного" от "другого" предполагает их наличие, обусловленное признанием одного через отрицание и отвержение другого, а "здравый, разумный и осуществляемый смысл установки "либо-либо" сам предполагает более широкую перспективу, более духовно-объемлющее видение, выражаемое в принципе "и то, и другое" [170, 293].

В этом, по мнению С.Л.Франка, заключена сущность "принципа терпимости". Он состоит из "духовной широты, восприимчивости, некого чутья и к чужому, отвергаемому, для нас неприемлемому - духовной атмосферы, которой должна быть обвеяна всякая идейная борьба, чтобы не выродиться в бессмысленный, губящий жизнь фанатизм; это есть вместе с тем основоположная чисто теоретическая онтологическая истина" [170, 293]. Иными словами, отрицание лежащее в основе формулы "либо-либо" предполагает элемент отрицания и раскрывает существование практической дихотомии начала "и-то-и-другое", ни "либо-либо", а нечто третье - "ни-то-ни-другое". Оно есть бытие, которое является отрешенным, "ничто" или "тихой пустыней" (Мейстер Экхарт). Абсолютное единство обосновывает и порождает из себя многообразие всего и, в качестве чистого

единства, возвышается над всяким многообразием. Как следствие этого - бытие, "а именно единство всего вообще - единство всяческого "что" и его бытия. ... Всякая совместность, всякое соседство, всякая связь многообразия есть в нем слитность, совпадение различного в трансрациональном тождестве" [170, 280]. Трансрациональное тождество и выступает в качестве "принципа терпимости", ибо мирное соседство (сожительство) превращается в антиномистическое совпадение противоположностей.

Усиление данного момента мы находим у Н.А. Бердяева как одного из ярких представителей русского экзистенционализма. Следуя за В.Соловьевым, Н.А.Бердяев определяет нравственность как основание всех общественных образований, где все проблемы (государства, права, собственности, семьи, личности и т.п.) трактуются через призму морального добра. Имеется философское осмысление формальной всеобщности морали с точки зрения критики ее общезначимости и общедоступности.

Понимание свободы у Н.А.Бердяева как экзистенционального уравновешивания добра и зла, более того - их "равноправие", базируется на свободном выборе человека. Последний предполагает наличие "нормы", способной различать "добро" и "зло". Разграничение понятий "свобода воли" и "свобода выбора" позволяет отделить "ответственность и наказание" от "освобождения", то есть - "когда выбор сделан и когда я иду творческим путем" [13, 52]. По мнению автора. данное разграничение очень существенно, ибо "состояние" выбора имеет различные характеристики: чувство угнетенности, чувство нерешительности и даже - чувство вины (несвободы).

При рассмотрении человеческой личности как "тайны мира" особое место отводится Н.А. Бердяевым понятии совести. На весах добра и зла она отделяет "личное" от "коллективного", а ее экзистенциональная общезначимость является центральным звеном в моральных конфликтах. Исходя из этого, неприемлемо какое бы то ни было насилие относительно "освобождения" путем навязывая истины "во имя которой от меня требуется отречение от свободы. В случае конфликта все решает "свободная совесть". Я не могу признать истиной то, что мне навязывают истину, если я сам не узрею этой истины" [13, 53]. В социальных взаимоотношениях данная мысль выражается через внутренний конфликт человека (где свобода понимается как размыкание и творчество), а именно - конфликт свободы и жалости, позволяющий поставить вопрос о наличии меры терпимости.

Соотношение активности и пассивности характеризует характер отношений человека как к другим, так и к миру в целом. Пассивность определяется одним лишь "страданием от жалости", в ней нет "реализации в жизни" жалости без какой-либо помощи страдающим людям. Другое дело - "деятельная жалость", переживания которой менее мучительны, но требуют определенного мужества и ответственности. Пример этому - деятельность врача: "Врач, делающий операцию больному, менее страдает чем тот, кто лишь исходит от жалости, ни в чем ему не помогая" [13, 57]. В этом случае "деятельная жалость" представлена как соединение жалости и заботы в рамках эгоистического самосохранения человека в ре-

зультате не только сострадания, но и принятия страданий. Иными словами, наличие свободного выбора играет роль "арбитра" между активностью и пассивностью, определяющих соотношение терпимости и насилия.

Следует заметить что, соглашаясь с моральным императивом И. Канта, Н.А. Бердяев утверждает "не право на счастье для каждого человека, а достоинство каждого человека, верховную ценность каждого человека, который не должен быть превращен в средство" [13, 59]. В этом случае мы полностью согласны с характеристикой Н. Лосского: "Бердяев отнюдь не предлагает отменить этику закона или легальные формы общественной жизни. Он просто требует терпимости в борьбе со злом и указывает на более высокую стадию нравственной сознательности, чем этика закона. Эта более высокая стадия находит свое выражение в этике искупления и любви к богу: она основана на появлении богочеловека в мире и принятии им страданий из любви к грешникам" [85, 278].

Сам же Н.О.Лосский утверждает, что основные нравственные идеи заключены в десяти заповедях и ими определяется общее достояние всего человечества. Он отмечает: "различие норм поведения у разных народов и лиц часто используется как довод в пользу этического релятивизма и скептицизма; но этот довод поверхностный, он теряет силу, когда удается узнать ... какие ценности осознаны народом и служат целью его стремлений" [86, 96]. Одним из важных компонентов у него является следующее: "личность не замкнута в себе и находится в теснейшей связи со всеми существами всего мира" [86, 98]. Реальность этого возможна только через любовь, т.е. принятие в свое сердце чужой индивидуальности. Как следствие этого: моральный закон есть необходимый элемент достижения полноты бытия, а его исполнение есть абсолютное благо.

Пророчески предсказав коллективизацию совести (экстериоризацию ее, сходную с биологическими защитными реакциями индивида, когда человек уклоняется от мучительного нравственного выбора и перекладывает ответственность на коллектив) Н.А. Бердяев утверждает, что в этом случае произойдет исчезновение "терпимости", ибо не найдется места для самоопределения человека, а в его жизненном мире не возникнет потребности в наличии ответственных поступков, которые выводили бы "Я" за его собственные пределы. Без наличия последнего у человека исчезнет стремление к борьбе за собственное достоинство, на право его осуществления и не будет признанности другого в качестве автономного и полноправного "Я". В качестве примера, автор рассматривает генезис развития тоталитарных политических режимов, где основным элементом, наряду с массовым террором, является идеология подавления совести человека, превращающая его в "винтик", ибо тогда "люди легко отказываются от свободы, чтобы облегчить себя" [13, 47].

Коллективизация совести пагубна и тем, что она основана на "сознательной дисциплине", при которой - принимая какое-либо решение человек, может либо бездумно подчиняться неким установкам, либо взвешивать их на весах добра и зла. При их оценке критериями "личной совести" появляется возможность для их невыполнения. Первое - характеризует его дисциплинированность с потерей соз-

нательного выбора, а второе - ведет к отказу от дисциплины с нарушением "закона" на основании его признанности или непризнанности. В этом случае, вступает в действие трагическая диалектика свободы и рабства (практического существования "терпимости" и "насилия"), прикрываемая респектабельными и пользующихся массовой поддержкой формами "подлинной демократии" и "истинного гуманизма".

Следует обратить внимание на проблему практического решения вопросов поведения человека. Особенно это касается поведения в коллективах, в которых люди вынуждены участвовать и как-то согласовывать действия друг друга. При наличии существующего многообразия взглядов на мир и общественно-политической принадлежности. В разрешение этих аспектов внес свой вклад А.А.Любищев теорией "биологической эволюции". Он заставил задуматься над необходимостью учета различных теоретических концепций. В связи с этим актуализируется вопрос о приемлемости в общественном сознании права на инакомыслие. Речь идет о механизме или основании обучения, при котором инакомыслие не причислялось бы к разряду "ненужного", а его носители - к людям второго сорта.

Данная позиция получила развитие в работах С.В.Мейена, выдвинувшего новый этический принцип - **принцип сочувствия**. Суть его состоит в следующем: взаимодействие между людьми требует не только понимания четких оснований позиций у человека, но и разделить его чувства - встать на позицию сочувствия. Как отмечает С.В.Мейен: "надо мысленно стать на место оппонента и изнутри с его помощью рассмотреть здание, которое он построил" [95, 47]. Принцип сочувствия требует пристального внимания к исходным позициям оппонента. Пространство между различными точками зрения и мировоззренческими позициями является условием для проявления свободы мысли и нравственного выбора. Данный принцип (принцип сочувствия) тесно связан с традиционным принципом общечеловеческой морали: "не делай другому то, чего ты не хотел бы для себя". Сочувствие начинается с проявления **интереса** к другим (другому), а также с любопытства к **инакомыслию.** Инакомыслие всегда заслуживает интереса, а не брезгливого презрения, свойственного еще стоикам. Механизм действия сочувствия включает в себя понимание, основанное на любви к людям. На первое место выдвигается "любовь к своей среде обитания, дающая ощущение ценности бытия" (Ю.А.Шрейдер) [194, 137]. Эта мысль усиливается следующим положением А.С. Панарина: Порядок **технологический**, порожденный эгоцентричной волей к власти, должен быть заменен **эротическим** (в античном смысле слова), вытекающим из чувства нашей интимной сопричастности природному и культурному окружению. Смысл и Любовь теснейшим образом взаимосвязаны: Любовь создает презумпцию осмысленности - внутренней гармонии того, на что она направлена; эта установка, в свою очередь, помогает нашему постижению внутренней гармонии другого, и чем более мы проникаемся ею, тем более ангажированными и ответственными оказываемся, укрепляя свою причастность" [115, 12.]

Этический принцип С.В.Мейена первостепенную роль отдает сочувствию, которое есть начало и предпосылка истинной любви к людям. Следуя данному принципу надо не отождествлять себя с другим, а дистанцироваться от него не теряя самоконтроля, ибо этот принцип требует сочувствия к объективно иным (сходным или противоположным) способам видения и ощущения мира. Мораль основывается на понимании соизмеримости людей (соотнесенности одного человека с другим), где взаимоприемлемость и взаимопризнанность определяются (должны определяться) не какой-то абстрактной идеей, не с требованиями идеологической парадигмы общества, а другими людьми. Для эффективности этого необходим принцип "эмоциональной рефлексии" (С.В.Мейен) [95] Иными словами, моральные требования должны стоять выше узкопрактических интересов, ибо моральные нормы не какая-то условность, а нечто предъявляемое человеку со стороны высшей реальности (Бытия).

По мнению С.В.Мейена требование сочувственного отношения к тому, что представляется чуждым, является развитием "золотого правила" нравственности, где сокровенный смысл принципа сочувствия состоит в том, чтобы видеть образ Христа в каждом человеке независимо от его убеждений или поведения. Данный принцип соотносится с приложением усилий воли для того, чтобы попытаться увидеть хорошее в чуждом (порой отталкивающем) для нас. Это не значит, что мы должны одинаково относится к любому поведению, к любым мнениям и вкусам жизни. Здесь существует необходимость выработки критериев (меры) приемлемости поведения другого как возможности самого Я адаптироваться в нем на основании терпимости к Другому.

Анализируя концепцию С.В.Мейена, А.И.Ильин подчеркивает, что не всякое принуждение есть зло. Применение силы в защиту добра говорит нам о духовном несовершенстве защитника, ибо "побеждает зло тот, кто превращает его в добро … всякая мера, направленная против зла, должна, в конечном счете, служить именно этой цели … употребление физической силы в борьбе со злом является возможным и небессмысленным, но отнюдь не исключительным и самодавлеющим" [53, 390-391]. Основным критерием поведения для человека, который сопротивляется внешнему миру (при наличии активной позиции) является наличие таких сглаживающих конфликты принципов как **ненасилие, диалог** и **терпимость**. Поиск компромиссных решений включает в себя и осознание допустимости нравственного несовершенства человека. При этом должно выполняться условие лояльности гражданина перед государством: "государство держится не принуждением и не страхом, а свободною лояльностью своих граждан: их верностью долгу, … гражданским мужеством, инициативной храбростью и дисциплиной" [54, 183]. Преодоление несовершенства человека происходит посредством любви, а не на основе одного нравственного долга в рамках нравственного императива И.Канта.

Ильин И.А. проводит грань между признанием несправедливости, допускаемой ради справедливости, и безнравственными попытками приписать своим действиям праведность. Непротивленец рискует совершить дорого стоящую не-

справедливость боясь совершить неправедность. Тем самым происходит только увеличение зла, в том числе при абсолютизации сглаживающих конфликты принципов (принцип взаимопонимания). Принцип взаимопонимания предлагается рассматривать как моральный императив для разрешений конфликтных ситуаций. Взаимопонимание нужно для осознания всеми (сторонами конфликтных ситуаций) необходимости достижения справедливости. Первоначальными предпосылками для этого (взаимопонимания) является внимательность и интерес к другим людям. Как подчеркивает Ю.А.Шрейдер: "достижение взаимопонимания исключает возможность безразличия и преображает толерантность в заинтересованную готовность принять другого таким, каков он есть" [194, 239-240].

Стремление людей к взаимопониманию способно сблизить различные позиции между собой и, на этой основе возможны как диалог, так и экуменические инициативы, не воспринимаемые как неоправданная экспансия. Взаимопонимание является основой ненасильственных действий и определения допустимых пределов сопротивления злу силой, когда оно оказывается необходимым. Тем самым **императив взаимопонимания** охраняет от того, чтобы не было у человека безразличного отношения к чему-то, в том числе – существованию зла, а толерантность (в случае допустимости и признанности другими) предостерегает (выступая в качестве барьера) от безразличного отношения к существованию.

Установка на взаимопонимание с другими как исходная точка любви к другим (призыв в христианстве "Любите врагов ваших" Мф.5: 44) с практической точки зрения является утопичной. Данная установка может существовать только как хороший практический совет, ибо любовь к врагу позволяет рассматривать "Другого" как равноправного и направлена на понимание его как "иного" человека. Исходя из положения З.Фрейда, что человеком движут два противоположных принципа (удовольствия и реальности) необходимо обратить внимание на роль страдания в человеческой жизни и его значимость. Если рассматривать других лишь как средство для достижения собственного удовольствия, то мы естественно наталкиваемся на серьезное противодействие. Реальный мир ограничивает возможность человека получать удовольствие и сталкивает его со страданием. Поэтому принцип реальности так же важен, как и принцип удовольствия для осуществления всей полноты человеческого бытия.

Происходит востребованность аскетического поведения как меры самоограничения для реализации на практике толерантности. Одним из шагов понимания этого является концепция "этики преображенного эроса" Б.П. Вышеславцева [28]. Опираясь на реалистическую этику, Б.П. Вышеславцев подчеркивает роль духовного возрастания как гармонизации низших инстинктов человека, а не бегство от реальности. Большое значение придается общественному поведению человека, а персональная активность направлена на нравственное совершенствование человека. Опираясь на концепцию Аристотеля, рационалистическая этика опирается на понимание любви как метафизической реальности и связано со "спасением" человека подобно всехристианскому терпению. Данное понимание схоже с пониманием "терпимости" М. Хайдеггера. Оно зависит от "ситуативно-

сти" и обусловлено "временностью" человека. В этой связи на первый план выходят такие характеристики человеческого поведения как: нейтрализация, координация и субординация. Они способствуют существованию "терпимости" в обществе посредством ограничения выбора возможностей кругом известного и достижимого.

В советский период на проблему толерантности впервые обратил внимание Ю.А.Ищенко, предложив ввести ее в философско-мировоззренческие рамки общения. Рассматривая "терпимость" (толерантность) как необходимый элемент для сохранения собственного Я и самоопределения человека он дает следующее определение: терпимость (sui generis) - "внутренне активное отношение, проявляемое то ли в сострадании (и молчании), то ли в действии (и диалоге). Но и в том и в другом случае – это ответственный поступок, воплощаемый в участном действии, мысли, а также слове" [59, 53]. Ю.А.Ищенко отмечает, что проблема толерантности особенно обостряется в переломные моменты социальной жизни, когда происходит смена общественных приоритетов, норм, стилей мышления и поведения. Выступая как определенный моральный регулятив, толерантность выдвигает на первый план такие нормы и ценности как: демократизм, гласность, свобода обмена мнениями, развитие политического плюрализма и т.п.

Ю.А.Ищенко вводит ограничение понимания толерантности: во-первых, как практическая норма общения в рамках представленности для субъекта в его нравственном и мировоззренческом сознании, и, во-вторых, это категория саморефлексирующего сознания. В связи с духовными основаниями самоопределения и самоощущения индивида толерантность признается как определенная норма практически-нравственного сознания, что придает ей характер практически-нравственного ориентира поведения человека. Последним также характеризуется бытие человека и соответствующие оценки его поведения.

Приобретает актуальность проблема выбора человеком определенной жизненной позиции. В зависимости от ее решения мы наблюдаем проявление толерантности или насилия. Последнее, основываясь на психологии запрета, табу и т.п. формирует образцы квазитерпимого отношения к тем или иным проявлениям общественной жизни. В качестве связующего фактора проявления терпимости и нетерпимости выступают различные ситуации неопределенности выбора. Внутренняя глухота к многоголосию своих Я прорывается в ситуации неопределенности выбора, что для индивида, воспринимающего мир как законченный и завершенный, равносильно экстремальности переживания момента (повернутость человека лицом к смерти, как эту ситуацию фиксирует экзистенциализм). В этих условиях рвется привычная "связь времен", свобода предстает как сознательно полагаемая субъектом (а значит сознаваемая) необходимость автономного принятия решений, что обрекает индивида начинать причиненный ход вещей с себя. Это приводит к актуализации в сознании личности многих точек отчета, за которыми стоят определенные позиции, интересы и взгляды. Неопределенность ситуации и возможность поливариантности решения выбора заставляют индивида признавать их бытие. Через признанность бытия ситуаций неопределенности, че-

ловек сохраняет свое Я, его суверенность в рамках конкретной культуры и это позволяет ему эффективно адаптироваться.

Культура задает границы (пределы) толерантности как "внутреннего регулятива моего отношения к другому" [59, 58]. Такой предел задается не извне навязываемыми целями, ценностями, приоритетами, а изнутри – способностью и умением соотносить себя с иным индивидом как свободным и суверенным Я. Эта способность является синтезом осваиваемого общекультурного опыта и определенным образом осмысливаемых норм и ценностей социальной жизни. Данный синтез определяет подвижные, постоянно расширяющиеся границы Я, описываемые как "мир человека", его нравственный мир, мировоззрение. Поэтому терпимость уже в своем изначальном определении обнаруживает предел, ибо терпимое отношение (например, к убеждениям других людей) как абсолютный (безусловный) характер морального требования обусловлено верой в истинность своих убеждений, то есть предполагает нетерпимость, так как система в известном смысле нетерпима. В этом кроется проблема соотношения мотивации и легитимации свободных действий когнитивных и ценностных слагаемых человеческого сознания. Фиксация и способ преодоления данного противоречия в практическом плане зависят от степени развитости общественных отношений, форм общения, уровня демократизма, гласности и политической культуры общества. В мировоззренческом плане они зависят от знаний человека о мире, совпадающих с его бытием в мире. Отсюда огромная значимость воспитания мировоззренческой и политической культуры личности.

Как личностная и общественная характеристика толерантность нашла свое отражение в работе В. Тишкова "О толерантности". Здесь она предполагает осознание многомерности социальной среды и выражается через две сферы: психологическая и политическая. [155, 23]. В работе "Средства массовой информации и терпимость ..." А. Чичановского толерантность понимается как важнейшая составляющая идейно-политического потенциала общества, "которая представляет собой совокупность реальных возможностей и тенденций, детерминирующих его модернизацию, демократизацию и устойчивое развитие, способность политической системы реализовывать свои возможности к самоорганизации и самосовершенствованию" [184, 98]. Как и В.Тишков, А. Чичановский рассматривает толерантность как противоположность проявлению насилия и нетерпимости. Для них толерантность выступает как одна из форм регулирования внутригосударственных и межгосударственных конфликтов в современном мире.

Различные аспекты "терпимости" (толерантности) затрагивались в ряде работ отечественных авторов. В этой связи обращают на себя внимание следующие работы: "Главная черта интернационалистического сознания – национальная терпимость" (К.Хаав) [176]; "Роль терпимости в либеральной концепции "открытого общества" (О.Ю.Малинова) [89]; "Терпимость – свойство культуры, путь к гражданскому согласию" (М.Мчедлов) [100]; "От конфликта к согласию: пути перехода" (В.С.Семенов, Ц.А.Степанян) [144]. Для К.Хаава терпимость выступает в качестве связующего элемента единого целого различных народов и народностей с

сохранением культурного своеобразия национальных меньшинств. Как характеристика либерализма и гуманистических принципов рассматривается в работе О.Ю.Малиновой. М.Мчедлов понимает терпимость как свойство культуры и основание терпимых отношений между людьми. В.С.Семенов и Ц.А.Степанян подчеркивают значимость толерантности для достижения согласия в общества, а как противопоставление насилию она имеет первостепенную (общечеловеческую) ценность.

Подводя итог рассмотрению наиболее существенных и определяющих элементов "терпимости" в русской социально-культурной традиции можно выделить следующие моменты. Во-первых, в отечественной мысли, как и в западноевропейской, данное понятие тесно связано с признанием у человека права как на свое достоинство, так и на уважение. Во-вторых, обосновывается положение: терпимость (толерантность) противопоставлена проявлению насилия в любых его формах. В третьих, выявлены основания для определения "терпимости" как активного отношения. Следует также отметить, что именно в русской философской мысли впервые начали подниматься проблемы, связанные как с разграничением "терпимости" среди других "актов поведения" (Л.И. Петражицкий), так и с поиском смыслообразующих конструкций для этого понятия (С.Л. Франк, Н.А. Бердяев). Можно выделить следующие определения: терпимость как “искусственно отысканная середина” (И.В.Киреевский, Н.Я.Данилевский); терпимость как надежное оружие для избежания расколов (А.П. Куницын); физиологическая характеристика человека (П.Я.Чаадаев); допущение чужой свободы (В.Соловьев); терпимость - элемент активного сотрудничества (Л.И. Петражицкий, К.Н.Леонтьев, Ф.М.Достоевский); терпимость как политическая умеренность и гражданское мужество. (С.Л.Франк); терпимость определяется уровнем нравственной сознательности (Н.А.Бердяев); терпимость как сочувственное отношение к чуждому (С.В.Мейен); внутренне активное отношение, проявляемое то ли в сострадании (и молчании), то ли в действии (и диалоге) (Ю.А.Ищенко); толерантность заинтересованная готовность принять другого таким, каков он есть (Ю.А.Шрейдер).

Глава 3. Соотношение "агрессии" и "терпимости" (агрессивность и толерантность)

Актуальность рассмотрения отнощения "агрессия" и "терпимость", а в социальном смысле агрессивность и толерантность обусловлена вариативностью их определенностей и дихотомичностью проявления. Вариативность данных понятий зависит от степени осознания человеком своей признаваемости в окружающем мире и признании им "Другого" как равного и самоценного "Я". Их дихотомия основана на сосуществовании взаимоотрицания и взаимообогащения друг друга при их онтологической противоположности. Под онтологической противоположностью мы понимаем "человеческую сущность" на уровне возможности обретения смысла: агрессивность характеризуют потенциальные возможности применения насилия, а толерантность – поиск возможностей для согласия на основе "усредненности", но посредством преодоления "любви".

Если в христианском учении о победе над собой мы видим механизм преодоления страстей из любви к Богу и ближним, то как быть с преодолением и одновременно сохранением любви при наличии многообразия потенциальных возможностей бытия, в частности: добра и зла, жизни и смерти и т.п. При создании новых социальных форм, вне религиозных традиций, человек оказывается наедине с собой. В этом смысле медлительность и постепенность совершенствования человека не указывает на отказ от абсолютизации добра как конечной цели. На этом пути не должно быть абсолютизирования относительных (сиюминутных) ценностей, а для достижения "совершенства" (посредством связывания прошлого и будущего) необходима "терпимость".

Находясь между добром и злом (жизнью и смертью и т.п.) противоположностью терпимости выступает интолерантность (intolerans - нетерпимость) проявляемая через агрессию (агрессивное поведение или насилие). Различные концепции под агрессивным поведением понимали: психоанализ - проявление эдипова комплекса в результате подавления инстинктивных либидозных стремлений в раннем детстве (З.Фрейд); необихевиоризм – следствие фрустраций, переживаемых личностью в процессе "социального научения" (Дж. Доллард, Н. Миллер, А.Бандура, А.Бертковитц); интеракционизм – следствие объективного "конфликта интересов", "несовместимости целей" между отдельными личностями и социальными группами (Д. Кембелл, М.Шериф); когнитивизм – результат "диссонансов" и несоответствий в познавательной сфере субъекта (Л.Фестингер, Г.Тешвел) и концепция. У К.Лоренца агрессивное поведение основано на инстинкте.

В реальности (в пределах моей души) нет такой вещи, как агрессия, ищущая выхода и вынуждающая меня, ее "жертву", искать объекты, которые послужили бы для ее "отреагирования". Как человек, я не имею фиксированного количества агрессии, чтобы затем направить ее на подходящую цель; в действительности я делаю нечто иное: я ненавижу! Я ненавижу кого-то или что-то. Отличие здесь в том, что ненавидеть что-то – более осмысленно, чем ненавидеть кого-то (создателя или "собственника" того, что я ненавижу). Ненависть, так же как и любовь, -

человеческий феномен в отличии от агрессии; они человечны потому, что интенциональны: у меня есть основания ненавидеть что-то, и у меня есть основания любить кого-то. В противоположность этому агрессия зависит от причин. Эти причины могут иметь психологическую или физиологическую природу.

Определение агрессии как любой формы поведения "нацеленной на оскорбление или причинение вреда другому живому существу, не желающему подобного обращения" [21, 26], включает в себя как психологические акты намерения, так и актуализацию причиненного оскорбления или вреда другому. Различные теории агрессии как инстинкта сходны по смыслу, а именно: никакие позитивные изменения в жизни общества не смогут предотвратить возникновение и практику применения человеческой агрессивности. Это положение нашло яркое отражение, например, в таких концепциях как: биологическая – человеческая способность к насилию превалирует над врожденными сдерживающими началами, подавляющими агрессивные действия (К.Лоренц) и психологическая, основанная на понятии катарсиса (З.Фрейд).

Отрицание интенциональности в концепциях З.Фрейда, К.Лоренца (их последователей) и бесконечное переживание темы "агрессивных потенциалов" дают основание для разграничения понятий "агрессия" и "ненависть". В то же время, рассмотрение субчеловеческого феномена "агрессия", без анализа человеческого феномена "ненависть", не будет иметь каких-либо результатов, ибо "когда я веду себя агрессивно, дело не в механизмах и импульсах, которые могут во мне быть, а в том, что лично я ненавижу и что на мне лежит не вина за это, а лишь ответственность" [171, 33]. Этому придается большое значение при рассмотрении экзистенционального вакуума. Здесь агрессивные импульсы разрастаются и расширяют спектр возможностей для обострения различных невротических реакций. В зависимости от направленности "обострения" мы можем наблюдать как инфляцию каких-либо качеств у человека, так и их девальвацию. Для сглаживания процессов (инфляции и девальвации) и достижения "середины" (уравновешивания) особую значимость имеет адаптация.

Процесс адаптации (приспособления) человека к окружающему миру, элементы которого рассматриваются в теориях социального научения, имеет большое значение для изменения функционального поведения. В них (теориях социального научения) утверждается, что агрессия появляется только в определенных социальных условиях, а агрессивные реакции поддерживаются и усиливаются как при непосредственном участии человека, так и через пассивное восприятие агрессивного поведения других. Поэтому человек, стремясь выйти из своего обособления и узкого круга себялюбия, жаждет любви, но трудности подлинного осуществления личной любви ведут к замене ее суррогатом – любовью к кошечкам, собачкам. Любовь к человеку иногда заменяется любовью к человечеству. Как раз это и служит одной из причин проявления агрессивных реакций на окружающий мир.

Основаниями для сохранения и контроля факторов регулирования агрессии выступают материальные и духовные (внутренние и внешние) источники поощ-

рения и наказания человека. Социальная обусловленность этих источников и их направленность определяют степень социальной напряженности в обществе в зависимости от того, какова агрессия: инструментальная или враждебная. Первая направлена на достижение некоторой нейтральной цели. Вторая определяет ее самоцель – причинение страдания.

"Терпимость" ("толерантность") выступает в качестве уравновешивающего механизма агрессивных реакций (агрессии) и как противоположность насилию. Необходимо отметить, что уравновешенное единство не приводит к гармонии противоположностей, даже если перед раздвоением воспроизводит статичное созвучие. По выражению Гегеля это не просто единство противоположностей, но "единство единства и противоположностей", или, как назвал это сам Гегель перед написанием Феноменологии, "связь связного и несвязанного" (die Verbindung der Verbindung und Nichtverbindung). Последнее гарантирует, что в каждой последовательности, возникающей по пути, снова будет воспроизводиться и на каждой ступени производиться жалящая душу сущность диссонанса, различия.

Определяя толерантность как принцип уважения и степень признанности прав человека в обществе, которые выполняют функцию ограничителя агрессивности для оптимальной социальной адаптации (приспособления), имеет смысл определить ее как – уравновешивание слабого и сильного на основе нейтрального и равноправного их сосуществования. Нейтральность – есть строгость (дисциплина), которая знает правила игры, а равноправие - признанность иного на базе как понимания, так и соблюдения юридически-правовой нормы. Данная мысль подтверждается положением В.А. Тишкова: толерантность "нужно рассматривать как приобретаемую и намеренно культивируемую личностную установку и коллективную позицию, как реакцию на существование сложных обществ" [155, 22].

Базируясь на понятии "терпение" как одном из основных элементов для проявления мужества (мужество позволяет человеку контролировать импульсивные порывы, преодолевать возможное чувство страха и неуверенности), "толерантность" характеризует форму человеческой деятельности, направленную на обретение человеком истины. По выражению В. Тишкова "как действие толерантность это активная позиция самоограничения и намеренного невмешательства, добровольное согласие на взаимную терпимость разных и противостоящих в несогласии субъектов" [155, 23].

Опираясь на исследования в области философской герменевтики Х.Г.Гадамера, следует отметить, - знание истины (тем более ее понимание) пронизывает все межчеловеческие отношения и позволяет человеку быть свободным. Необходимым условием такого понимания свободы является способность человека отстаивать истину, включающую в себя признание "Другого", с его мировозренческой "инаковостью". "Перенесение себя - отмечает Х.-Г. Гадамер - не есть ни вчувствование одной индивидуальности в другую, ни приложение к другому наших собственных масштабов – оно всегда означает достижение более высокой общности, преодолевающей не только нашу собственную партикулярность, но и партикулярность другого." [29. 361]. Здесь следует уточнить: этическое (нравст-

венное) понятие свободы выбора резко отличается от психологического понятия свободы выбора. Несмотря на то, что эти понятия лежат в совершенно различных плоскостях, но при определенных условиях относятся к одному и тому же предмету.

Когда мы говорим с психологической точке зрения, что личность обладает свободой выбора, то имеем дело с чисто формальным понятием, так как нам совершенно безразлично, каковы качества действующих на наше решение мотивов. Под свободой в этическом смысле мы подразумеваем власть разума над естественными чувствами и побуждениями человека. Первое из них относится к тому, что есть, второе – к тому, что должно быть. Например, Действующий под влиянием страсти человек свободен в выборе постольку, поскольку он следует самому сильному своему желанию. Но того же самого человека мы можем назвать несвободным потому, что господствующее над ним воление не должно было играть решающей роли. Мы называем его несвободным потому, что в противовес этому волению нравственные силы были слишком слабы и не могли сдержать стихийной силы страсти. Таким образом, один и тот же человек свободен с психологической точки зрения и несвободен с этической, так как он находится во власти своей страсти.

Действительность не только познается, но и "используется" человеком. Особое значение здесь приобретает "историчность" человеческого бытия, его определенность местом и временем – той "ситуацией", в которой человек сам себя застает. Речь идет о современной (в том числе и технической) культуре с ее неэпистемическим опытом переживания вины, ответственности, желания свободы и справедливости, чувствами веры и надежды. Восприятие прошлого должно быть на первом месте и способствовать соучастию с миром (в мире), смиряясь перед бытием.

Тесно связано с этим понимание толерантности как формы активно-преобразующей деятельности выступающей в роли саморефлексии человека. Данная деятельность направлена на обретение открытости мышления. Открытость мышления обладает многообразием возможностей к переоценке ценностей, а способность к их реализации (в том числе тех возможностей, которые имели место в прошлом как эталоны современности) позволяет говорить о диалогичности человеческого существования (Э.Гуссерль, М.Бубер). Это основание позволяет нам говорить о виртуальной реальности "толерантности" особое значение имеющее для развития информационного общества. В этой же плоскости находится положение М. Хайдеггера, который говорил об экзистенциональной черте людей как середине ("бытие с другими как таковое озаботилось *серединой*"). Его необходимо учесть, ибо при этом "тоже-присутствие с ними (людьми) не имеет онтологического характера "со"-наличия внутри мира. "Со" здесь присутствие размерно, "т о ж е" означает равенство бытия как усматривающе-озаботившего бытия-в-мире. "Со" и "тоже" надо понимать *экзистенционально*, а не категориально, хотя в нем и присутствует сознательное со-переживание. На основе этого *совместного* бытия-в-мире мир есть всегда уже тот, который я делю с другими.

Мир присутствия есть *совместный-мир*. Бытие-в есть *со-бытие* с другими. Внутримирное по-себе-бытие есть *соприсутствие*" [177, 118].

Путь открытости предполагает открытость сомнениям, тревоге, чувству вины и отчаяния, но речь идет не о склонности к мазохизму у иных из нас, а об одинаковой готовности приветствовать как комедию, так и трагедию, как рождение, так и смерть. Это означает открытость любым приходящим мыслям, какими бы капризными они не казались. Может ли Бог также страдать и быть таким же конечным, как и мы? Богохульство? Условием для этого является осознание всех своих инстинктов, чувств, импульсов и желаний (*как они проявляются*). Открытость символам искусства, мифов, воображения, фантазий и сновидений может дать религиозный опыт, а не патологические страдания. Это означает что открытость сигналам из сферы трансцедентального священного, где бы они не появлялись, уходит корнями в прошлое и определяется ментальностью.

Признание мировоззренческого плюрализма и многомерности социальной среды с существованием различий и противоречий (определяющих онтологическую возможность конфликта) позволяют говорить о наличии границ толерантности как меры своей определенности. Этим обусловлено наличие или отсутствие терпимости как отношений взаимной заинтересованности людей в обществе как с точки зрения религиозности, так и гражданственности при уравновешенности мер поощрения и наказания в различных культурно-исторических традициях. Отношения терпимости приобретают национальный и этно-географический оттенок. Примером этому может являться высказывание А.С.Панарина по поводу "европеизма" в современной России: "великий парадокс российской цивилизации в том, что она не знала партийно-политического плюрализма западного толка, но плюрализм социально-культурный, связанный с терпимостью и сохранением этнического и конфессионального многообразия, образов жизни и укладов, ей был свойственен изначально. Большевизм в значительной мере извратил эту великую традицию, что и породило современные центробежные тенденции" [115, 26].

Толерантность определяется своими границами. Они представляют собой совокупность у человека возможностей (социальной группы, общности, общества и т.д.) к допущению "чужой" свободы. Наличие этих границ обусловлено существованием "парадокса терпимости": "неограниченная терпимость должна привести к исчезновению терпимости" [123, 328]. Теоретическое обоснование этого было осуществлено Дж. Локком в понятии "право на терпимость" [84]. В свою очередь К. Поппер предостерегает: если мы безгранично терпимы даже к нетерпимым, если мы не готовы защищать терпимое общество от атак нетерпимых, терпимые будут разгромлены. Иными словами, общество (основанное на терпимости) должно защищать себя, тем более быть готовым к этому, от проявления нетерпимости путем поиска уравновешивающих механизмов через снятие невротических реакций и борьбу с различными формами насилия (агрессивности). Одним из инструментов этого может быть провозглашение права подавления тех, кто не готов общаться с нами на уровне доводов разума и начнут с того, что отвергнуть всякие доводы. На этот момент в дальнейшим обратит внимание Маркузе своим поняти-

ем "репрессивной толерантности". При этом осуждается любое, даже необходимое применение силы, а любовь делается сентиментальной. Революционные экстремисты (как носители "репрессивной толерантности") ненавидят фарисейскую систему скрытого насилия, но сами при этом скатываются к столь же фарисейской политике неразборчивого террора, на путь "новых оправданий убийству" (А. Камю).

Данное положение актуализируется на уровне коллективного бессознательного, в частности мифологическим сознанием. Корни этого связаны с универсальными ценностями: античный космизм, трансцендентальная идея потустороннего мира, мировой дух, вселенское единообразие истории и судеб человеческих, культами природы, власти или безвластия (анархизм), идеей господства над природой, над человеком и т.д. Здесь мы видим коллективизацию сознания как нормальную форму человеческого общения. При этом коллективность может иметь определенные рамки относительно какой-либо группы или социального слоя. Индивидуальное мифотворчество (лидера, идеолога, инициатора) посредством целенаправленного (целерационального) трансформирования культивирует тот или иной стереотип поведения. На эмоциональном уровне, миф становится символом неопределенности. В результате у человека появляется тяга к иллюзиям, жажде утешения и ощущения надежности. В конечном итоге это приводит, к пассивности и бездеятельности ("за нас думают и о нас заботятся").

Власть мифов является результатом определенного типа развития общества. Она основана на манихейском противопоставлении Мы и Они как двух абсолютных начал, находящихся в состоянии абсолютного противостояния друг другу. Мифы постоянно пере-интерпритируются, модернизируются в соответствии с изменением языка, названием врагов, изменением пристрастий к определенным группам и ценностям. Например, мифологические носители зла, которые некогда могли быть басурмане, антихрист и т.д., превращаются в сионистов, лиц кавказской национальности и т.д. Данная мифологическая схема и одновременная возможность ее конъюнктурной интерпретации открывают безграничные возможности для активизации миллионов людей на борьбу с врагами. Эта ситуация ведет к насилию, как к разрушению самого общества, так и соседей, а избиение врагов явных или мнимых, рассматривается практически как единственное средство решения реальных или мнимых проблем. В результате, как отмечает А.С.Ахиезер [8], мы можем сделать следующие выводы:

- ослабляется способность оценивать эффективность принимаемых решений в усложняющемся мире;

- создается возможность для активизации демагогов, которые сливаются с властью или, наоборот, являются ее врагами, пользуясь своим влиянием и определенным пониманием механизмов "надстройки" общества;

- создается возможность оказаться во власти диктатора, опирающегося на массовые мифы и архаичную уверенность, что Мы окружены врагами, скрывающими свои личные цели, инициируется способность этого общества согласится на террор;

- господство мифологического мышления противостоит развитию рационального мышления, способности мыслить абстрактно, без чего невозможно эффективное воспроизводство общества. Афганская, чеченские войны свидетельствуют о том, что общество, охваченное верой в мировое зло, не сумело развить в себе достаточно рациональную способность решать проблемы мирными средствами. Вследствие этого оно считает естественным нетерпеливо решать проблемы посредством массового насилия, опасного своей дезорганизацией, стимулированием умножения врагов;

- духовная жизнь общества выступает в форме разных интерпретаций одних и тех же мифов, что парализует возможности реального плюрализма, основанного на диалоге;

- господствует точка зрения "Мы ни в чем не виноваты. Во всем виноваты Они". Это оправдывает любые преступления.

Анализируя различные стадии функционирования мифологического сознания, следует отметить: не обязательна непосредственная связь конкретной эмоции с определенным мифом, часто достаточно общего эмоционального фона. Это касается движения от ситуативных к устойчивым состояниям ложного сознания. От рационализированной стадии образования идей, убеждений, норм, ценностей до формирования общественного мнения, массовых действий, объединений на мифологической основе. Процессы разрушения "коллективного бессознательного" приводят к гибели или ослаблению общего эмоционального фона, к потере рациональности. Ее место занимает иррациональное, связанное с социальной терпимостью. Стоит согласится с позицией И.И.Кравченко, который отмечает: "Расстройства коллективного сознания: патологическая реактивность, индивидуальные и коллективные истерии, неврозы и психозы (шпиномания, поиски врагов, заговоров, идеологических и политических отступников, еретиков и т.д.). В этом негативном варианте (теории заговоров, козней врагов, иноверцев и инакомыслящих) осознанная стимуляция националистических, идеологических, политических и прочих предрассудков – обоснование нетерпимости, гонений, репрессий" [74, 13].

Как следствие вышесказанного толерантность находит свое отражение в двух сферах - психологической и политической. В первой – это "внутренняя установка" а во второй – "действие или осуществляемая через закон и традицию общественная норма. Как установка (добровольный, индивидуальный выбор) она не навязывается, а приобретается через воспитание, информацию и личный жизненный опыт. Как действие "толерантность" проявляется в активной позиции самоограничения, намеренного невмешательства и добровольного согласия на взаимную терпимость разных и противостоящих в несогласии субъектов, посредством достижения компромисса через такие элементы как: убеждение, дискуссия и аргументация своей позиции. Это мы можем наблюдать на групповом, в частности политическом, уровне, где действует механизм игнорирования оппонента.

Снятию последнего и достижению взаимоприемлемых форм поведения в обществе способствуют как наличие у человека самоопределенности, так и от-

крытость к восприимчивости чужих мировоззренческих конструкций. Основание для этого - стремления к достижению "золотой середины" при уравновешенности социальных процессов и осмысленной реализации своих ценностей. Данная устремленность базируется на активной жизненной позиции человека, где его ответственность за свои действия и поступки сочетается с кантоновским категорическим императивом "долга".

С точки зрения деятельности "терпимость" предполагает свободу выбора относительно переживаний человека и направлена на его персонификацию. В первую очередь это связано с характеристикой субъекта, находящегося в каком-то "среднем" положении, лучше сказать – стремящегося занять его. Возможность достижения этого реализуется через компромисс субъекта с действительностью.

Понимая "терпимость" ("толерантность") как компромисс, направленный на поиск "взаимности" "Я" с самим собой и окружающим миром мы рассматриваем ее через две стороны поведения: объективную и субъективную. Объективная связана с поиском согласованности человека с миром, где есть место неосознанному порыву, но нет вопроса о том, как это происходит. Субъективная – с нетерпимостью как проявлением агрессивности, неуравновешенности поведения и как следствие – зависимость от естественных инстинктов, не подвергнутых культурной обработке. Примером этому, является следующее положение: не пытайся менять людей и делать их такими, какими они тебе понравятся. Либо принимай их такими, какие они есть, и люби такими, либо не люби их совсем, тебя никто не заставляет. Любить человека или не любить – это твоя проблема и твой выбор, и не пытайся облегчить за счет другого.

Актуальность данной проблемы обусловлена историческим опытом, свидетельствующим о том, что "недостаточно достижения минимального предела умственной эволюции" для наличия толерантности как характеристики личности. Например, с одной стороны это может быть "интеллектуальная самозащита" (Платон), а с другой – стремление к сверхчеловеку путем "преодоления в человеке человека для достижения тонкого нейтралитета" (Ф.Ницше). Исходя из этого субъект толерантности должен снисходительно относится к противоречиям, а держась "золотой середины" не отказывать другим людям в признании их мнений. В противном случае, он (субъект) не будет иметь права требовать признания его собственного. Именно по этому справедливо положение Гегеля, для которого *всеобщая история* состояла из "прогресса в сознании свободы". Это взаимосвязанный человеческий прогресс, а "спасение" возможно только через "искусство" как духовное, так и материальное. Данное положение соотносится с "искусственностью" норм поведения.

Концепция конвенционального или искусственного характера норм подразумевает наличие определенного элемента произвольности, т.е. возможности существования различных нормативных систем, выбор между которыми затруднителен (на этот факт, справедливо обратил внимание Протагор). Искусственность не влечет за собой полный произвол. Так, математические исчисления, симфонии или пьесы мы можем сравнивать между собой как искусственные объекты, ибо

человек создал множество миров – миры языка, музыки, поэзии, науки. Важнейшим из них является мир моральных требований – свободы, равенства, милосердия. Превалирование так называемого "искусства варваров", а вместе с ним соответствующих норм поведения ведет к подрыву прогресса культуры вообще, в частности – к распаду общества и анархии. В следствие этого, фашизм отказался от единства человеческого рода, о котором помышляли уже начиная со Стои, благодаря чему прогресс был понят как взаимозависимый и универсальный исторический феномен.

Параллельно с концепцией "искусственности" норм существует "искусственность" сознания, выраженная в своей нормативности. Нормативность сознания лежит в основе каждой научной, нравственной и эстетической жизни. Всякое согласие относительно чего-либо, что люди должны признавать как властвующую над ними норму, предполагает это нормативное сознание. В этом случае, лишение социальной свободы заключается не только в уничтожении непосредственной свободы действия: рядом с физическим насилием при лишении социальной свободы выступает также психические насилие, которое, может быть, отражается на человеке еще мучительнее. Тем самым актуализируется различие этического (нравственного) понятия свободы выбора от психологического понятия свободы выбора. Оба эти понятия лежат в совершенно различных плоскостях, хотя при известных условиях они могут относиться к одному и тому же предмету.

Когда мы говорим с психологической точке зрения, что личность обладает свободой выбора, то этим мы хотим сказать, что она принимает решение и действует без каких-либо препятствий. Тут мы имеем дело с чисто формальным понятием, так как нам совершенно безразлично, каковы качества действующих на наше решение мотивов. А под свободой в этическом смысле мы подразумеваем власть разума над естественными чувствами и побуждениями человека. Первое из них относится к тому, что есть, второе – к тому, что должно быть. Если первое выражает факт, то второе – идеал и норму. Действующий под влиянием страсти человек свободен в выборе постольку, поскольку он следует самому сильному своему желанию. Но того же самого человека мы можем назвать несвободным потому, что господствующее над ним воление не должно было играть решающей роли. Мы называем его несвободным потому, что в противовес этому волению нравственные силы были слишком слабы и не могли сдержать стихийной силы страсти. Таким образом, один и тот же человек свободен с психологической точки зрения и несвободен с этической, так как он находится во власти своей страсти.

Говоря об ответственности человека перед самим собой и другими, с точки зрения существования отношений терпимости в обществе, особо обращает на себя внимание его способность к социальной адаптации с выработкой оптимального для себя критерия поведения. Данный процесс требует от человека проявления мужества как при отстаивании своего индивидуального своеобразия, так и при достижении групповой солидарности. Одним из существенных условий этого является деятельность человека, всегда соответствующая нормам поведения. При

этом "человек, - отмечает В. Виндельбанд - был бы вместе и абсолютно свободным человеком, так как все его жизнеповедение было бы определенно должным, идеальным, общеобязательным, и ни одно из его действий не происходило бы в силу чисто механического принуждения"[23, 663]. Человек действует в силу одного только долга и, благодаря своей совести, стоит над грубой и безжизненной причинностью. Свобода, понимаемая как "господство совести" приобретает свою значимость в силу собственной осознанности.

При проявлении "мужества" происходит самоутверждение человека "вопреки", а именно вопреки тому, что пытается помешать "Я" утвердить самое себя. В этом случае индивидуальное "Я" соучаствует в мире как структурном универсуме бытия, а толерантность направлена на конструктивное сотрудничество и способствует коллективному самосохранению. Самосохранение (его механизм) возможно при сосуществовании многообразия, вариативность которого многогранна и хаотична. Существующий мультиверсум Я, Мы, Они, в том числе и культур, является выражением гуманизма. Этот гуманизм находится все еще в процессе осознания своей свободы и Самости (Selbstheit). Они (свобода и Самость) еще не найдены, но их повсюду ищут и ради них экспериментируют. Спектр этих экспериментов широк и определяется пространством между проявлением толерантности с одной стороны, а с другой – агрессивностью. Иными словами гуманизм, с множеством испытываемых путей к нему (начиная с античности и до наших дней) есть выражение толерантности во всей ее утопической сущности. Существующее многообразие бытия как процесс своего осознания предстает перед нами в качестве утопической идеи толерантности, отражающей сущность "совершенного" человека.

Условием стремления к мирному сосуществованию в обществе на основе гуманизма является элемент "конструктивной напряженности" (А.Ахиезер). Имеется в виду процесс сохранения общества вопреки энтропии посредством существования адекватной энтропийной силы, которая сдерживает дезорганизацию в определенных рамках. Здесь возникает потребность в консенсусе как форме деятельности на основе признаваемых (признанных) всеми правил при диалектическом противостоянии. Консенсус как амортизатор социальной напряженности может реализовываться в практической деятельности и приводить к достижению компромисса. Такое понимание все больше и больше приобретает значимость как в юридической науке, так и в социологии. Компромисс, основанный на осознании определенной общности интересов и стратегических целей, достигается благодаря консенсусу как специфической форме разрешения противоречий текущих интересов. Консенсус предполагает понимание того, что удовлетворение собственных интересов возможно при учете интересов "другого".

Отношения, основанные на консенсусе, строятся на фундаментальных принципах и нормах. Прежде всего, это добровольность признания субъектами друг друга в качестве участников общественных отношений. Решающим выступает фактор взаимной полезности, предполагающий взаимную заинтересованность сторон, уважение и учет их интересов, в частности, способность жертвовать

частью собственных интересов ради максимизации общего блага. Подобный элемент заложен как в практической сфере действия, так и в сфере коммуникаций и, как следствие этого – характеризует толерантные отношения. Они строятся на принципах доверия, уважения, доброжелательности, равенства, свободы выбора. Участники их равноправны в выборе путей и средств достижения общей цели, следуя принципу невмешательства и сохраняя самостоятельность. Предполагается обоюдная ответственность за общее дело, что придает им характер бескорыстия и солидарности. Перевес формальных моментов облегчает взаимодействие и общение, нивелируя личные симпатии, антипатии, неприязнь и т.п. моменты.

Принципами, характеризующими сущность "совершенного" (носителя идеала) человека являются: 1) принцип фундаментализма (непримиримости); 2) принцип компромисса; 3) принцип арбитража (нейтрализации); принцип конвергенции (синтеза). Первый проповедует культ победы ("никаких уступок противнику – борьба до победного конца"). Полная победа предполагает полную и безоговорочную капитуляцию побежденного причем, не только в физическом, но и в духовном смысле.

Принцип компромисса предполагает поиск взаимных уступок и готовность в чем-то "поступиться принципами", т.е. отступить от каких-то нормативов борющихся идеалов. Принцип арбитража означает взаимную нейтрализацию альтернативных идеалов и передачу выбора "третьей силе". Принцип конвергенции требует для выхода из критической ситуации формирования нового идеала на основе синтеза борющихся идеалов.

Успех в использовании того или иного принципа в качестве уравновешивающей силы зависит от соотношения сил между носителями идеалов, в частности враждебных. В качестве иллюстрации В.П.Бранский приводит следующий пример – "Если носитель идеала А значительно превосходит по силе носителя идеала В, то принцип непримиримости принесет ему успех, а принцип компромисса – по крайней мере, частичную неудачу. Напротив, для В пытаться делать выбор исторических альтернатив, руководствуясь принципом непримиримости, равносильно самоубийству, тогда как принцип компромисса может позволить ему выйти из воды сухим. При одинаковой силе А и В принцип непримиримости становится бессмысленным (патовая ситуация) и даже опасным для обоих (взаимное истощение)" [16, 120]. Существенным моментом при этом является самосохранение "Я", а также процесс его защиты.

Как при противопоставлении "Я" и "мира", так и при их нейтральности мужество "подчиняет себе мудрость" (Фома Аквинский) и дает возможность для проявления неуправляемого произвола. Иными словами, мужество должно быть послушно разуму, позволять выстоять в ситуации предельной опасности (вариативность этого включает в себя все действия, имеющие деструктивный характер), способствовать уравновешенности, а посредством терпения обретать опытность. В качестве одного из примеров этому можно привести высказывание Л.Витгенштейна: "Вряд ли кому-то доставит удовольствие оскорблять другого; ведь каждому куда приятнее, когда другой не кажется оскорбленным. Кому же

приятно встретиться с напрасно обиженным. Куда легче терпеливо – и терпимо – обойти обиженного, чем дружески пойти ему навстречу. Для этого тоже требуется мужество" [24, 422]. В случае проявления трусости или пассивности, не говоря уже о каком-то нейтральном отношении, "неуправляемый произвол" может перерасти в насилие, а толерантность в агрессивность. В начале это может быть безобидное проявление агрессии, а в зависимости от окружения – возрастать в геометрической прогрессии.

Опираясь на понимание Берковитца Л. о том, что начало агрессивного поведения есть разочарование, обусловленное неосуществленными ожиданиями [201], посредством чувственного гнева перерастает в открытую агрессию, можно сформулировать общий принцип сохранения ценностно-нормативной стабильности общества как на индивидуальном уровне, так и на коллективном. Это объясняет неизбежность переноса агрессии на всех "других", "похожих" на тех, кто оказал фрустрирующее воздействие (понимаемое в широком смысле) в прошлом, в процессе "социального научения" [202]. Особую актуальность приобретает "альтернативный уровень сравнения" относительно межгрупповой дискриминации. Дискриминацию можно наблюдать и без объективного конфликта интересов. Иными словами принадлежность человека к группе содействует развитию позитивной социальной идентификации, если эта группа может быть благоприятно сравнима с другими группами. Поэтому межгрупповое восприятие является в большей степени ценностным (оценочным), чем восприятие межличностное. На межгрупповом уровне особую важность приобретает проблема адекватности представлений, относящихся к другой группе – т.е. "адекватности межгруппового восприятия" (Г.Тэшфел).

Интерес вызывает влияние межгруппового взаимодействия на структуру межличностных отношений в группе. Динамика этого взаимодействия противоречива, но основная его тенденция является результатом получения "удовлетворенности от принадлежности к группе". Неудача группы в межгрупповом общении с узкогрупповыми "эгоистическими" целями увеличивает конфликтность и уменьшает согласие в группе. Однако негативное влияние "плохого" результата частично компенсируется более общими и социально значимыми целями. Разрешение конфликтных ситуаций возможно, даже при доминировании агрессии, методами давления через взаимоприемлемый компромисс интересов посредством чего достигается консенсус, а в идеале – толерантные отношения.

Схожее данному пониманию является рассмотрение отношений социальной несправедливости в обществе. Прежде всего, это касается "культурной или символической" (Фрейджер Н.) несправедливости. Она выражает сложившееся культурное господство одной (формы) культуры над другой, непризнание той или иной культурной традиции в терминах господствующей культуры и, наконец неуважение, т.е., систематическая негативная стереотипизация и дискриминация той или иной культурной практики в сфере массово доступной культуры [206, 71]. Ликвидация данного типа несправедливости связана с трансформацией общей культурной среды, трансформации, в основе которой лежат принципы при-

знания и поддержки культурного многообразия – мер, которые определяют "признание" различий. Важным элементом здесь является единство культурной группы как коллектива. Корни этого определяются культурно-оценочной структурой общества и связываются с проблемой признания обществом тех или иных социальных групп, занимающих различное положение в социальной иерархии общества, что обусловлено их культурными различиями.

В обществе мы можем наблюдать две противоположные тенденции в развитии общества. Во-первых, стремление социальных систем к устойчивости (равновесию). Во-вторых, постоянное стремление к изменчивости (нарушению равновесия). Сочетание этих тенденций возможно только в том случае, когда в процессе развития имеет место "затухание", или "смягчение" (уменьшение остроты) противоречий. "Затухание" противоречий как достижение единства противоположных элементов, с сокращением антагонизма и преодолением агрессивности представляет широкий спектр возможностей для развития толерантных отношений. Существенное влияние здесь оказывают процессы дифференциации и интеграции идеалов. Закономерности этих процессов обоснованы Гегелем и Г. Спенсером. На основе этого, можно допустить, что в истории реально есть наличие закономерностей дифференциации и интеграции общезначимых желаний, что интерпретирует их как идеализацию самих ("относительных") идеалов. Продуктом такой метаидеализации выступает общечеловеческий ("абсолютный") идеал. Это дает основание говорить о толерантности как об общечеловеческой ценности, направленной на "смягчение" (гуманизацию) противоречий. Вместе с этим встает вопрос об утопичности реализации толерантных отношений на практике. Он является спорным и имеет как положительные, так и отрицательные стороны.

Для эффективного преодоления ситуаций предельной опасности, социальной напряженности, культурной несправедливости и т.д. необходимо избегать применения каких-либо форм насилия. Существующие способы сведения агрессии на нет или хотя бы контролирования ее проявлений с помощью физических наказаний являются лишь подкреплением агрессивного поведения человека. В конечном итоге проблема наказания и его роли в снижении уровня агрессивности становится одной из самых противоречивых. Наиболее эффективным способом наказания (как на вербальном, так и на физическом уровнях) оказывается его последовательность в применении с одновременным предложением альтернативного поведения. Это касается таких форм ограничения свободы, которые по своей сущности выступают в качестве защиты от других ограничений, в том числе и жизни. Например, препятствуя распространению наркотиков, мы защищаем людей от наркомании, ограничивающей и разрушающей существенным образом человеческую жизнь. Разрушение жизни является, безусловно, уменьшением степени свободы действия. Таким образом, то, что не уменьшает свободы действия, не является фактором, разрушающим жизнь, не принадлежит к насильственным действиям и может быть причислено к ненасильственным действиям.

При наличии взаимодополняемости в системе "наказание – поощрения" (М.Фуко), происходит оптимальная социализация человека без каких бы то ни

было издержек, приводящих его к депрессивным состояниям. Этому способствует "эстетика существования" как мораль конкретного поступка. Основанная на "искусстве существования" (античность) "эстетика существования" определяет область социальной заданности индивидуального опыта. Благодаря "эстетике существования" как практической нормы поведения человек становится способным к самоформированию, к построению и изменению собственной жизни сообразно с определенными эстетическими и стилевыми критериями. Таким образом, сочетание методов подавления и методов поддержания определенного уровня агрессии могут приводить к неконтролируемым реакциям, выходящим за санкционирующие той или иной культурой рамки.

Существующее многообразие различных форм насилия в обществе можно классифицировать следующим образом:

- нормальная форма насилия – спорт (игровое насилие);
- реактивное насилие – являющееся ответом на воздействие извне. Оно тождественно инстинкту самосохранения и служит защите жизни, а не ее уничтожению;
- насилие из мести. Данный вид насилия свойственен бедным в психологическом и интеллектуальном отношении людям;
- насилие, связанное с потрясением веры;
- компенсаторное насилие. Оно служит уравновешиванию чего-то нарушенного или возмещение утраченного в какой-либо другой форме;
- насилие, основанное на жажде крови (насилие ради удовольствия);
- морально-психологическое насилие. Оно наиболее ярко проявляется в хамстве, обмане, оскорблении, бездумной критике, унижении и т.п.

Данные формы насилия, так или иначе, основаны на дивиантном поведении и, в случае появления причин для агрессии, приобретают самостоятельную цель и смысл, превращаясь в особую индивидуальную или коллективную деятельность. Поскольку агрессия (агрессивное поведение) приобретается в обществе посредством научения при существовании провоцирующих факторов (например: неприемлемое обращение или приказ), то способами ее регуляции являются: сохранение, усиление или контроль. Следовательно, признавая игровое насилие одной из нормальных форм общения (Э.Фромм) следует быть предельно осторожным, ибо "желание победить всегда сильнее, чем диктуемое чувством чести самоограничение. Человеческая культура может предписывать свои границы насилию, идти на которое видят необходимость государства, однако воюющие стороны настолько захвачены стремлением победить, что человеческая злоба то и дело отпускает удила и позволяет себе все, что только способен измыслить рассудок" [181, 118].

Исходя из этого видно, что при ограничении сферы действия насилия (агрессии) необходимым является не только мужество при отстаивании своей позиции, но и то культурное пространство, где это происходит. Иллюстрацией этого может быть тот факт, что на Руси, хотя наши предки издавна, были способны собирать все мужество для борьбы против внешнего завоевателя, отличались внутрисословной и внутриклассовой солидарность, но уже с XVI в. стало заметно со-

противление народа, постоянно выливающееся в жестокий и кровавый бунт. Это явилось демонстрацией отсутствия способности решать социальные конфликты в этическом ключе. Лишая народа голоса, автономии, инициативы, российская власть планомерно проводила политику ослабления этического сознания, что укрепляло собственную власть, но препятствовало интеллектуальному развитию народа. Поэтому немаловажным является и уровень культуры субъекта насилия и его цель. Если толерантность смягчает и углубляет взаимосвязь субъектов, то агрессия – это тенденция к разъединению, хотя и возможны некоторые исключения. Прежде всего это связано с подавлением или по крайней мере снижением уровня насилия при возникновении чувства страха. В механизмах преодоления последнего возможны точки соприкосновения исследуемых нами понятий.

Стремление к самосохранению человека присутствует как в агрессивном поведении так и в толерантном. В первом случае – это самосохранение в рамках определенной иерархической структуры. При этом необходимо учитывать, что иерархическая структура формирует тип сознания (мифологическое сознание), при котором субъект отграничивается от внешнего мира и под видом общественного мнения формирует квазитерпимрость. Квазитерпимость имеет сходство с толерантностью и основана на тождестве их отдельных элементов. На первый план выдвигается конкретная идея самосохранения в качестве предельного интереса. Данное проявление толерантности характеризует идеологические конструкции (дающие возможность проявления различных форм насилия), основанные на концепциях социального равенства. В этом случае мужество быть "Я" подталкивает человека к патологическому самоограничению (П. Тиллих). Данное положение находит свое подтверждение при исследовании таких концепций как: христианский социализм, марксизм и т. п. Их объединяет понимание "терпимости" как одного из элементов существования возможности контроля чужой жизни, встречающуюся среди людей образующих замкнутую общность.

Как стремление к самосохранению (Б.Спиноза, Т.Гоббс) толерантность направлена на сохранение индивидуальности человека при его открытости всему многообразию мира. Здесь на первое место поставлен вопрос о сохранении "Самости" в бытии при необходимости диалога с другими. Рамки данного диалога должны включать в себя нормативность права и быть характеристикой открытого общества. Этот аспект подтверждается в концепции М.В.Раца, подчеркивающего, что "рамки диалога и права теснейшим образом связаны с характеристикой для открытого общества толерантностью и плюрализмом. **Толерантность и плюрализм** при этом **сказываются необходимыми в рамках права и категорически недопустимыми за его пределами"** [134, 27].

Усиление агрессивности в поведении обусловлено реакцией человека на окружающие события и действия. Кроме процессов снижения уровня агрессивности (на что указывалось выше), усиление ее возможно и через нагнетание в общественном мнении. Это подтверждает тот факт, что если человек решился применить насилие для достижения своих целей, то во всех намерениях и побуждениях он будет руководствоваться установкой на допустимость насилия, независимо от

его применения в данном конкретном случае. Этот момент актуален, ибо он согласуется не только с моральной и юридической, но и с обыденной точкой зрения, что особенно характерно для современной России.

В первую очередь усиление толерантности означает расширение процессов открытой коммуникации. Последние не могут существовать без плюралистичности межличностных отношений в обществе, которая "регулярна" (М.Мамардашвилли) и устойчива в бытии как в "должном". Как следствие того, что плюрализм человечески коммуникативен, то и "истинно плюралистическая толерантность – содержательно очень богатое основание человеческой коммуникации. Она включает в себя отрицание истинностной привелигированности любой позиции, в том числе и своей собственной, или, по-другому, признание логического первенства ("взаимного приоритета") всех выдвигаемых точек зрения, во всяком случае до их сопоставления друг с другом. ... Толерантность – это вкус к разности и различию, культура к уважению ценности "другого". ...[39, 71]. К этому следует добавить, что усиление толерантности есть обретение смысла в результате активного и плодотворного сотрудничества, соучастия, солидарности. На этом фоне успешно проходят процессы адаптации человека в рамках коммуникативных связей, где нормой становится гетерогенность различных форм жизнедеятельности человека. В одном ряду с этим стоит и проблема универсальности (цивилизованности) как достижения глобального консенсуса и отказа от варварства.

Давая определение цивилизации как добровольного стремления к сосуществованию, необходимо подчеркнуть: она есть стиль и символ коммуникации. Этим символам соответствуют идеалы поведения, воплощенные в системе воспитания. Приобретают реальное содержание "общественные коммуникации" (Ю.Хабермас), выстраивающие политическую культуру. Здесь демократические убеждения спокойно проникают в умы и сердца людей и становятся их повседневной привычкой. Более того, современная интенциональность бытия обращена "на саму себя, в том смысле, что в своей направленности на другое, на внешний мир вещей, она предполагает осознанную саморефлексию, источник которой находится в самопознании собственной плоти" [109, 84]. Характеристикой этого сознания выступает "осознанная коммуникация" (Оезер Э.). Иными словами, образцы цивилизованного общения (терпимость к другому как имеющему право оставаться другим и т.д.) являются элементами фундаментальной демократической повседневной жизни, о которой каждому известно – ее невозможно организовать. Этому противопоставлено варварство, не предполагающее расширение круга общения. Его появление в современном мире связано с этническим фанатизмом и деструктивной энергией суеверия. Варвару не нужна культурная идентификация, ее заменяет групповая ассимиляция, ибо человек теряет цивилизованность по мере того, как начинает все меньше и меньше считаться с мнением окружающих.

Соблюдение господствующих тоталитарных идеологий обеспечивают свободу от общественного контроля, так как в них сочетаются элементы созидания и разрушения. На этой основе происходят парадоксальные сочетания толерантности и открытого наслаждения насилием, которое превращает человека в зверя,

хищника. У варварства нет сдержек и опор, их заменяем миф всевластия орды, выраженный в коллективном бессознательном толпы. Большое значение для снижения уровня агрессивности имеет контроль и самоконтроль человека. Он основан на внутренних сдерживающих механизмах и эффективен в зависимости от личностных характеристик, т. е. от уровня (сниженный или повышенный) самоконтроля. С этим тесно связаны поведенческие реакции человека, зависящие от его установок и внутренних стандартов. Стоит также напомнить: как для животного, так и для человека (на индивидуальном уровне) агрессия выступает как приспособительная, защитная реакция. На коллективном уровне, при иррационализации интересов и потребностей самокритичность бесполезна, ибо на первое место выдвигаются совершенно другие (например, борьба) механизмы агрессивного поведения. Вместо культурной идентификации мы наблюдаем групповую ассимиляцию.

Механизмы, способствующие преодолению агрессивности, основаны на результатах культурной обработки природных инстинктов. На основе гетерогенности возможно не только сохранение, но и возрождение, развитие культурных традиций. Возможность реализации компромисса позволяет посмотреть на культуру как на механизм создания "нового Я" человека, заменяя принцип приказа (независимо от его происхождения: внутренняя установка или что-то извне) принципом соглашения. Здесь на первое место выходит "этика дискурса" (Ю.Хабермас), где контроль, за соблюдением интересов самосохранения, и учет интересов, а не ценностей помогают формировать быстрее по всем направлениям мораль в рамках гражданского соглашения.

Сама природа толерантности предполагает наличие того или иного контроля. Если мы рассматриваем это на индивидуальном уровне – самоограничение, где самопознание играет ключевую роль (Н.А.Бердяев) в выработке оптимального поведения для согласия и нахождения консенсуса как с самим собой, так и (при наличии возможности) с другими. Как следствие этого, отличие варварства от цивилизации заключается в том, что последняя чувствует ответственность за собственные нормы и перед ней всегда стоит вопрос о самооправдании перед лицом высшей ценности. В данном случае под высшей ценностью понимается – стремление к сосуществованию в рамках социальной конфликтности. Возможной основой этого является политический прагматизм, связанный с самосохранением как единственно реалистичный принцип мирного сосуществования в многомерном мире.

Одной из точек соприкосновения агрессивности и толерантности может быть "взаимная терпимость" (Э.Фромм). Это модель хорошо сыгранной "команды", действующей при помощи механизмов приспособления в обществе. Процесс ее (команды) функционирования базируется на действии субъектов, у которых мы наблюдаем как независимость, так и готовность к сотрудничеству. Здесь одновременно присутствуют как толерантные отношения между людьми, так и агрессивные, ибо в "команде" необходимо взаимопонимание между "чужими", где нет "глубинных связей", но должна соблюдаться взаимная вежливость и уважение "другого" на основе как моральной, так и правовой нормативности.

В своей работе "Анатомия человеческой деструктивности" Э.Фромм подчеркивает что "у человека есть два совершенно разных вида агрессии": оборонительная и злокачественная [172, 155]. Оборонительная агрессия служит делу выживания как индивида, так и рода, а злокачественная несет деструктивность и жестокость, которые свойственны только человеку. Данное различие агрессии еще раз обращает внимание на переплетение исследуемых понятий и то, что основа их одна – целенаправленное поведение. В зависимости от реализованных и реализируемых механизмов поведения в той или иной культурной среде мы говорим о характере (степени) распространения тех или иных отношений. В первом случае, как агрессивность, так и толерантность направлены на сохранение (самосохранение) общества, а также его защиту с поиском взаимоприемлемых элементов согласия. Во втором же – бесконтрольность природных инстинктов и их активизация с одной стороны, а с другой – неограниченная терпимость, приводящая к самоуничтожению ("парадокс терпимости"). Имеется в виду возможность применения права подавления нетерпимых точек зрения, если исчерпаны все доводы разума и контроля со стороны (прежде всего гражданского) общества.

В результате вышеизложенного можно сделать вывод: понятия "агрессия" (агрессивность) и "терпимость" (толерантность) имеют одну и ту же природу – человеческий инстинкт. Оба способствуют (в зависимости от потребностей и интересов общества) эффективной адаптации человека. В процессе исторического развития мы можем наблюдать полное совпадение этих понятий, их взаимопереход и антагонистическое противопоставление. Если агрессия всегда или почти всегда находит реальное воплощение в бытии, то толерантность это скорее всего иллюзорная форма и определенная утопическая идея.

Глава 4. Субъект толерантных отношений

Рассматривая субъекта толерантных отношений необходимо определиться с категорией "отношения", ее сущностью и спецификой, с самими "толерантными отношениями и с характеристикой субъекта этих отношений. Проблема отношений, не говоря уже об общественных отношениях и, в частности толерантных отношениях, довольно противоречива и многоаспектна. Это касается онтологического и гносеологического статусов самого "отношения". Основной философской проблемой отношения является вопрос о его онтологическом статусе, а именно, является ли оно "чем-то чисто идеальным" или же рассматривается как свойство того основания, на котором идет сравнение.

Реальность существования отношения подразумевает наличие субъекта, который так или иначе его оценивает, ибо оно возникает как результат абстракции от конкретных отношений между вещами. Единство вещи и отношения приводит нас к необходимости считать, что вещи не более реальны, чем отношения, поскольку реальная природа вещи может проявиться лишь в отношении, во взаимодействии, в связи с другими вещами. Отношения существуют как отношения вещей, но и вещей нет вне отношений. Исходя из этого "отношения" трактуются как "взаимная определенность вещей". Эта точка зрения представлена в работах Г.Д.Левина [80], М.Н.Парнюка [116], Ю.П.Андреева [1], А.В.Толпегина [157] и др. Придерживаясь этой точки зрения мы можем рассматривать "отношения" как абстракцию, необходимую для выявления регулярности явленности бытия, ибо по мнению М.Мамардашвили отношение это некая регулярность как "отвлечение, реально происходящее в самом бытии" [91, 141]. К этому следует добавить, что отношение – "есть упорядочивающий момент, указывающий на отнесенность объекта к определенной совокупности явлений" [90, 141].

Существующие точки зрения к проблеме отношения можно свести к трем основным интерпретациям в исторических концепциях: "1. Отношение как "принадлежность" к роду; 2. Отношение как "выделенность", некоторая отличающая отдельность; 3. Отношение как фундаментальная зависимость" [157, 141]. Для нас важно отметить наличие противоречия в самом отношении. На этот момент обращал внимание Гегель утверждая, что отношение есть существенная характеристика явления (вещи), при этом выделяется тождественность вещи самой себе и ее противоречивость как системы (частный случай соотношения части и целого). Наряду с самим собой отношение может быть и с чем-то другим.

Гегель отмечает, что "существенное отношение есть определенный, совершенно всеобщий способ явления. Все что существует находится в отношении, и это отношение есть истина всякого существования. Благодаря отношению существующее не абстрактно для себя, а есть лишь в другом, но в этом другом оно есть отношение с собой, и отношение есть единство отношения с собой и отношения с другими" [31, 301]. Этот аспект раскрывается через рефлексию, которая "снимает и переходит в действительность, есть не что иное, как еще не вполне положенное понятие, или, иначе говоря, они суть только его абстрактные сторо-

ны: основание есть лишь его существенное единство, а отношение есть лишь то соотнесенное друг с другом реальных сторон, которые должны быть рефлексированы в самое себя" [31, 380].

Понимание отношений Гегелем охватывает все многообразие реальных отношений и их логических образов. "При рассмотрении вещи как меры (качественно определенного количества) выясняется не только противоречивая природа вещи, но и то, что в этом своем качестве (меры) она суть отношение; и отношением вещь является потому, что она – само противоречие" [131, 98]. Исходя из этого, Гегель определяет категориальный статус "отношения" как нечто отображающее в нашем сознании суть материального движения явлений (вещей) как некоторой "определенности".

Актуальным для нас является и "не силовой" элемент как характеристика отношения. "Отношения объектов, - как отмечает Б.С.Украинцев, - устанавливающееся в процессе их взаимодействия, представляет собой процесс проявления свойств этих объектов, превращения этих объектов из вещей "в себе" в вещи "для себя" [163, 11]. Выступая как "явление сущности" одного объекта другому, взаимодействуя между собой, объектам не требуется дополнительных затрат энергии. Эти процессы происходят сами собой и не требуют силового воздействия. Этот аспект отношений мы можем найти в работах В.П.Тугаринова [160], А.И.Уемова [162], В.И.Свидерского [140], Ю.П.Андреева [1] и др.

Взаимоотношения между людьми (социальные взаимоотношения) носят не только личностный, неповторимый характер, но существуют и в форме устойчивой, повторяющейся связи, которые приобретают общественно значимый характер, т.е. становятся общественными отношениями. Сущность и природа общественных отношений рассматривается как единство человеческой деятельности. Среди исследователей этих отношений их понимание неоднозначно. Одни отождествляют общественные отношения с деятельностью [117, 103]. Другие рассматривают их как независимый от деятельности субъективный фактор [71]. Третьи характеризуют деятельность как нечто внешнее по отношению к природе общественных отношений, как "силу", реализующую, воспроизводящую и изменяющую общественные отношения [58].

Если сущность общественных отношений выражается в формах и способах деятельности, то их содержание составляет взаимодействие субъектов в процессе экономической, социальной, политической и духовной жизни. Данная характеристика общественных отношений позволяет по-разному подходить к их классификации – с точки зрения субстанционального и функционального подходов. С точки зрения субстанционального подхода структура общественных отношений базируется на решении основного вопроса философии. Существенным здесь является соотношение общественного бытия и общественного сознания, что является основанием для разделения общественного производства на материальное и духовное, общественной деятельности – на материальную и духовную, общественных отношений – на материальные и идеологические. В этой связи актуальной является характеристика общественных отношений В.Г. Мокроносова: они скла-

дываются не только под влиянием внешних обстоятельств, они являются частью внутреннего "Я" человека, его сознания, его понимания и отношения к окружающему миру [97, 9].Следует также отметить как объективный характер общественных отношений, так и диалектику их осознания, не влияющую на то, что материальные отношения существуют независимо от людей, их интересов и потребностей. Как показывает практика, такое осознание (соответственно и познание глубинных проблем общественного развития) никогда не является полным, всесторонним и тем более завершенным процессом [1].

С позиции функционального подхода общественные отношения представляют собой единство как материальных, так и социальных факторов. Это единство является не простым их соединением, оно создает новые целостности, которые имеют свои закономерности развития, отличные от закономерностей материальной и духовной жизни. В конечном итоге материальные отношения, образуя структуру общества, облекаются "плотью и кровью" социальными, политическими и духовными явлениями. Одним из элементов вышеназванных явлений являются толерантные отношения.

Несомненным является тот факт, что толерантные отношения относятся к социальным, с одной стороны как противопоставление "природному" и "естественному", а с другой – возникают и выступают результатом деятельности человека. На них оказывают влияние способы функционирования сознания и поведения в конкретных социально-экономических, социально-политических и социально-культурных условиях, олицетворяющих влияние всех видов общественной макро-, мезо- и микросреды. Вопрос соотношения теоретического и практического сознания является многоаспектным и сложным. Относительно рассматриваемых отношений он может выражаться следующим: Теоретическое сознание выступает предпосылкой обретения самосознания и самоопределенности для субъекта толерантного общения. Практическое сознание и поведение – это реально функционирующая общественная жизнь во всем сложном переплетении как закономерных связей и отношений (межгрупповой уровень толерантного общения), так и случайных, единичных, даже противоположных взглядов, идей и представлений (межличностный уровень). Такой подход способствует как осознанию исторически накопленного практического опыта существования толерантных отношений, так и эффективному использованию (посредством образования и воспитания) и прогнозированию толерантных отношений.

Гносеологической аспект соотношение "объекта" и "субъекта" в "отношениях" (в том числе и толерантных) есть способность субъекта тем или иным образом влиять на объект. Объект рассматривается как дихотомия возможности и действительности и зависит от деятельности человека с его знанием, мнением и способностью оценивать мир, в котором он находится. В качестве объекта анализа толерантных отношений выступает деятельность человека, выраженная в конкретных формах ее осуществления в области науки, образования, воспитания, массовой информации, литературы и искусства, т.е. всего того, что образует феномен социальной сферы общества. Являясь носителем идей и взглядов, теорети-

ческого осмысления действительности толерантные отношения связаны со всеми без исключения проблемами, которые функционируют не только на уровне сознания, но и на уровне практически целесообразной деятельности человека. Они характеризуют все многообразие проявления нормативной жизни общества, классов, социальных групп, территориальных общностей и каждой личности, условия и факторы этой жизни.

В толерантных отношениях осуществляется взаимосвязь и взаимообусловленность моральной и правовой нормативности. "Признание нормативного сознания – отмечает В. Виндельбанд - предпосылка философии in abstracto, та предпосылка, которая in concreto лежит в основе каждой научной, каждой нравственной и эстетической жизни. Всякое согласие относительно чего-либо, что люди должны признавать как властвующую над ними норму, предполагает это нормативное сознание" [23, 52]. Сознание и поведение являются "богатыми" по своим проявлениям общественными процессами. На эмпирическом уровне они фактически отражают состояние общественных связей и взаимодействий во всем их многообразии, противоречивости, случайности и необходимости. Они выступают барометром состояния, хода развития и функционирования общественных процессов, всей общественной жизни. Их исследование представляет важный инструмент для принятия научно обоснованных решений во всех без исключения сферах общества. К этому следует добавить, исходя из противоречивости "отношения", что подлинное бытие (например, для Е.Фихнера – бытие права) не в комплексе норм, а в переживании конкретных ситуаций. Как следствие этого: само правосудие извлекает право из конкретных ситуаций, а не из предустановленных правил.

Общение, тем более его процессы, оказывают существенное влияние на толерантные отношения. Это обусловлено тем, что социальное общение детерминировано социальной направленностью сознания и поведения, оно может воспроизводить не только позитивные, но и негативные моменты в жизни человека. Следует отметить, что общение строится не только на рациональной основе: в процессе взаимных контактов оно обогащается за счет страстей, чувств , переживаний, эмоционально окрашивающих человеческие отношения. Оптимальное сочетание рациональных и эмоциональных начал позволяет создать благоприятные формы общения людей, обеспечить условия для их сплочения, помогает увидеть их гуманизм, желание помочь, способствует взаимоуважению и взаимопониманию участников общения.

Общение как неотъемлемый атрибут развития и совершенствования человека представляет собой взаимосвязь материального и духовного. Осуществляется как через материальные посредники (технические средства, языковые и неязыковые знаки и символы), так и с помощью информационной и коммуникативной связей. Последние имеют особое значение для реализации и оптимального функционирования толерантных отношений в реально сложившихся условиях человеческой деятельности, ибо они неотделимы от идеологических установок общества, в котором развиваются или находятся в потенциальном состоянии.

В своей работе "Человек и общество в эпоху преобразования" К. Манхейм, характеризуя человеческую моральность, ставит два вопроса: Каких пределов достигли дальновидность и сознательность человеческого рассудка в социальном действии? В какой мере человек определенной эпохи был способен нести ответственность? С точки зрения функционального подхода К. Манхейм, беря во внимание публичную (массовую) сферу общества определяет идею толерантности как мировоззренческую формулировку "исключения из публичной дискуссии всякое субъективное или связанное с определенными группами содержание веры, т.е. субстанциональную иррациональность, и утвердить в функциональном отношении поведение" [92, 304]. При этом подчеркивается, что если побеждает субъективный иррационализм, то это грозит уничтожению рационализации (сознательности норм поведения). В результате этого возникает почва для различных мировоззренческих конфликтов, где борьба за качественное содержание выходит за рамки ненасильственных методов.

На первый план выдвигаются такие существенные критерии уравновешивания стабильности и устойчивости социальных отношений как прогнозируемость и ответственность субъектов толерантных отношений. Стабильность и устойчивость, в этом случае, понимаются как удержание равновесия не при помощи иерархической структуры подавления, а через нахождение компромиссного варианта во всем спектре существующих возможностей. Данный компромиссный вариант выражается нахождением или стремлением к "середине". Этим может объясняться противоречие между логикой исторического развития и конкретными историческими событиями. В этих рамках, востребованность именно толерантных отношений носит эпизодический, но повторяющийся в наиболее напряженные периоды общественной жизни характер. Где решение практических вопросов с их юридическим закреплением сочеталось с учетом общечеловеческих ценностей, мы видим востребованность толерантных отношений (напр.: античность, эпоха возрождения и т.д.).

Проблема середины, беря свои корни в античности, находит свое продолжение в концепции М. Хайдеггера, а относительно толерантности, раскрывается следующим образом. Соприсутствие есть очевидность "в сонастроенности и в сопонимании" [177, 162]. Как понимающее бытие-в-мире присутствие "послушно" соприсутствию и себе самому и в этом послушании к ним принадлежно. "Присутствие как сущностно понимающее бывает прежде всего при понятом" [177, 164], а в меру понятности … не только понимают сущее … сколько подразумевают то же самое, потому что все вместе понимают сказанное в той же самой усредненности" [177, 168]. Исходя из этого, средняя повседневность присутствия определяется "как падающе-разомкнутое, брошенно-бросающее бытие-в-мире, для которого в его бытии при "мире" и в событии с другими дело идет о его самом умении быть" [177, 181].

С точки зрения субстанциональности, удержание рациональности (самоопределенности) посредством самого бытия "именуемая у нас дистанцией, основана на том, что бытие с другими как таковое озаботилось *серединой*. Она экзистен-

циональная черта л ю д е й. Для л ю д е й речь в их бытии идет по сути о ней. Потому они держатся фактично усредненности того, что подобает, что считается значимым и что нет, за чем признается успех, чему в нем отказывают. Эта серединность, намечая то, что можно и должно сметь, следит за всяким выбивающимся исключением. Всякое превосходство без шума подавляется. Все оригинальное тут же сглаживается как издавна известное. Все отвоеванное становится ручным. Всякая тайна теряет свою силу. Забота серединности обнажает опять же сущностную тенденцию присутствия, которую мы именуем *уравнением* всех бытийных возможностей" [177, 127].

Логика ситуативного характера проявления толерантных отношений выглядит следующим образом: "Понимающее самонабрасывание присутствия есть как фактичное всегда уже при каком-то раскрытом мире. Из него оно берет – и ближайшим образом в меру истолкованности у л ю д е й – свои возможности. Это толкование заранее ограничило свободные для выбора возможности кругом известного, достижимого, терпимого, того, что пристойно и прилично. Эта нивелировка возможностей присутствия до ближайше доступного осуществляет вместе с тем зашоривание возможного как такового. Средняя повседневность становится слепа к возможностям и успокаивается одним "действительным". Эта успокоенность не исключает расширенной деловитости озабочения, но возбуждает ее. Воля неволит тогда позитивных новых возможностей, но имеющееся в распоряжении "тактически" видоизменяется таким образом, что возникает видимость каких-то свершений" [177, 194-195]. С точки зрения ограничения функциональными нормами иррационального для публичности "присутствие в единстве настающего и бывшести временит как актуальность. Последней собственно разомкнуто, а именно как мгновение-ока, с е г о д н я. Но поскольку с е г о д н я из настающе-возобновляющего понимания схваченной возможности экзистенции, собственная историография становится его дезактуализацией, т.е. терпеливым избавлением от падающей публичности с е г о д н я. Монументально-антикварная историография есть как собственная обязательно критика "актуальности". Собственная историчность фундамент возможного единства трех образов историографии. Основа же фундамента собственной историографии *временность* как экзистенциальный бытийный смысл заботы" [177, 397].

Положения К. Манхейма и М. Хайдеггера дополняют друг друга и это позволяет нам дать определение **толерантности как уравновешивание слабого и сильного на основе нейтрального и равноправного их сосуществования** применительно к мгновению-ока сегодня. В следующий момент ситуация может быть совершенно иная, ибо она складывается как из прогнозируемости и ответственности субъекта за свои действия, так и от позиции "Другого", находящегося "здесь", но способствующего развитию (поддержанию) толерантных отношений или действующего противоположным образом (разрушение, а в лучшем случае – игнорирование толерантных отношений). При этом нейтральность – есть строгость (дисциплина), которая знает правила игры, а равноправие - признанность иного на основе, как понимания, так и соблюдения юридически-правовой нормы.

Процесс общения при развитости коммуникационных связей позволяет человеку обрести самого себя, а так как он "всегда больше того, что он знает о себе следует то, что он есть не только существование, установленное как пребывание, но и имеющаяся в нем возможность, даруемая свободой" [199, 378]. Подтверждается пребывание человека в постоянном противоречии с самим собой (это противоречие заключено в "расщеплении"), истоки которого находятся в глубине его сущности, а также онтологии самого отношения. Постоянно находясь в состоянии выбора при обретении свободы субъект толерантных отношений должен быть открыт к восприятию "Другого" таким как он есть, независимо от содержания различных архетипов.

Архетипами являются образы врага, матери, спасителя, осажденная крепость и ее штурм, лабиринт и нить Ариадны, победитель дракона, а также спаситель в образе раба (вернувшийся домой Одиссей, Иисус) и его узнавание. Архетипичны все сцены признания как молниеносного узнавания (Электра и Орест, Иосиф и его братья), архетипичен путь из тьмы к свету (путь из Египта в Ханаан). "Как для католической церкви, так и для протестантизма, подчеркивает М.Фуко, - изоляция воплощает в себе в авторитарной форме миф об общественном благоденствии: это социальный порядок, целиком проникнутый принципом религии, и религия, чьи требования получат полное удовлетворение в системе правопорядка и тех принудительных мер, которые будут взяты им на вооружение. Все эти институты словно пытаются доказать своим примером, что порядок может быть адекватен добродетели. В этом смысле "заключение" скрывает в себе и определенную метафизику гражданского общежития, и определенную религиозную политику; оно - плод синтезирующего и деспотического усилия, попытка заполнить пространство, пролегающего между садом Эдемским и теми городами, которые своими руками возвели люди, изгнанные из рая" [175, 92].

Моделирование "образа врага" вместо "образа оппонента" недопустимо даже ради достижения какой-то "высшей" или благородной цели. Никакой новый вид эмпирического не может быть инстанцией, дающей право ликвидировать "идеальный тип" друга, снять его в моральном постулирующем направлении, обогащенном фактами другого рода. Ставшая наличность, то есть фактическое в буквальном смысле реального положения дел не имеет права выносить решение о "правильности", то есть истинности или ложности такого постулирования. Следовательно основное положение морали гуманного сознавания (Hymanum), которое представлено в классическом естественном праве - "И тысяча лет несправедливости не составят даже часа справедливости".

В качестве одного из примеров подтверждения этому является процесс формирования образа сумашедшего у М.Фуко: "Изолировали не каких-то "чужих", которых не распознали раньше просто потому, что к ним привыкли, - чужих создавали, искажая давно знакомые социальные обличья, делая их странными до полной неузнаваемости. Этот жест порождал Чужака как раз там, где ничего не предвещало его появления, нарушал обычный ход вещей, рвал привычные для всех связи; благодаря ему в человеке возникало нечто недосягаемое для него

самого, некая точка на горизонте, бесконечно далекая от нас. Одним словом, мы можем сказать, что именно этот жест породил понятие отчуждения и сумасшествия (alienation)" [175, 96]. Здесь мы наблюдаем единство субъекта и объекта, которое поднимается в противоречивом самовысвобождении из отчуждения и через него. Такой процесс наблюдается в завершении объекта в освобожденном субъекте и завершении субъекта в неотчужденном объекте. Растущее самоотчуждение, становление всех людей и вещей в качестве товара есть новая формализация бытия как симптом состояния "быть связанным с чем-то как с чуждым" (Гегель), то есть нашей, еще столь неадекватной, объективизации. Здесь значимым является следующее: само отчуждение нельзя было бы зафиксировать и осудить как лишение человека свободы и обездушивание мира, если бы не было меры ее противоположности, то есть возможного прихода к себе, Бытия-у-себя, которым можно измерять отчуждение.

На первый план выходит антропологический характер борьбы за сохранение, как самого человека, так и его окружения. Проблема состоит в том, что это обусловлено не историческими особенностями развития того или иного региона, а какими-то коренными ошибками в выборе ценностных ориентиров. Применительно к толерантным отношениям уместно говорить об общечеловеческих ценностях. Понятие "общечеловеческие ценности" возникло как антитеза "классовой морали", "классовых интересов" и как выражение наиболее прогрессивных интересов общества. Данное противопоставление определяет специфику изменения структуры иерархических ценностных ориентаций, где выражение интересов некоторой группировки осуществляется "лучшей" или "передовой" ее частью. В предельном случае такая оценка может принадлежать одному человеку, и это окончательное суждение превращается в норму, обязательную для всех и как бы выражающую интересы всех. Тем самым исчезает мораль, а общество в котором это происходит, становится культурным стереотипом и теряет понятия добра и зла. Это противопоставлено тому, что не подразумевает никакой особой метафизической доктрины или теории познания, так как этот критерий апеллирует к тому, что может принять каждый. Он представляет собой соглашение ограничивать свободу только путем отсылки к общему знанию и пониманию мира. Принятие этого стандарта не ущемляет чьей-либо равной свободы.

Сопротивление злу и несправедливости превращается в отстаивание групповых интересов. Именно такой деградации общества противостоит декларация "общечеловеческих ценностей" как исходного ориентира социальной жизни и человеческого существования, а также распространение толерантных отношений. "Общечеловеческие ценности" стоят выше интересов как таковых, выше любых осознаваемых или декларируемых интересов не только отдельных людей, но и тех или иных социальных групп. Они не конструируются искусственно в историческом процессе развития человечества, а открываются в этом процессе, встраиваясь в культуру. В качестве наглядной иллюстрации этому является рассуждение Э.Ю.Соловьева: "не романтическое мышление ищет в существующем обществе свою действительность, а именно существующее общество ищет в романтике

свою истину, поскольку обновление это не может быть приспособлением к современности, включением в ее проблемную ориентацию" [149, 349-3350]. Романтизм представляет собой отказ от привычек богемно-элитарного мышления, свойственных Кьеркигору и Ницше. Данный романтизм призывает, чтобы каждый рядовой человек, "человек с улицы" осознавал свои каждодневные сомнения, опасения и тревоги.

Содержание общечеловеческих ценностей связано с породившими их духовными источниками и поэтому оно интуитивно и не всегда выразимо во всем рационально. Оно соотносится с нравственным законом. Практически любой человек способен интуитивно отличать доброе поведение от дурного. Следуя за И.Кантом, отметим: суть этого закона можно передавать только с помощью непрямой коммуникации, а не как руководство к действию. Его вариативность характеризуется неоднозначностью правил, но предполагает наличие у человека способностей совершать поступки, основанные на свободе выбора.

Нравственный закон един, как едина Истина и един Бог, но есть много путей выражения Истины и открытия в мире проявлений Бога. Существование возможности попущения этого, как в моральном, так и юридическом смыслах является предпосылкой толерантных отношений. И поэтому все пути, связанные с разными культурами и разными человеческими выборами, приводят к единому представлению о нравственности, праведности и святости, хотя один назовет свое представление связью с Богом (то есть с религией), а другой – полнотой реализации человечности. Как подчеркивает Ю.А.Шрейдер: "полнота человечности есть явление как бы над человеческое, включающая нечто трансцедентное отдельному человеку, ибо эта полнота никогда не достигается в эмпирическом бытии человека" [193, 96].

Проблема толерантных отношений и терпимости в целом актуализируется пропорционально адекватному воплощению общечеловеческих ценностей в культурах. Знание ценностей и умение ориентироваться на них дается каждому. Это знание может и не осознаваться, но существует в психологических архетипах. Об этом свидетельствует положение Р.Хиггинса, который полагает, что вместо того чтобы искать путь, который может помочь человечеству, надо искать то, что могло бы нас спасти [182]. В этом лежат корни деградации, а ей мы можем противопоставить только способность сознавать. Наша первейшая обязанность знать, что мы делаем, а это значит не искать козлов отпущения, не гордится своей достигнутой рациональностью, но искать полноту сознания, опирающегося на трансцендентный источник. Опора подлинной нравственности не в добродетели, а в совершенстве, ибо можно быть частично добродетельным, но нельзя быть частично совершенным.

При сопоставлении западной и восточной культур с точки зрения общечеловеческих ценностей, беря во внимание, ценности буддизма, по иному звучит и раскрывается идея Т.Гоббса о том, что человек изначально абсолютно независим и вступает в отношения с другими лишь для удовлетворения эгоистических интересов. Любая врожденная склонность к злу, с которой человек приходит в мир,

может быть изъята, или во всяком случае, сбалансирована воспитанием. Убеждения Локка в действенности воспитания опираются на ожидание, что возможно обеспечить индивидуальное моральное улучшение. Это лежит в основе многих светских теорий или моральных реформ. Данное положение развивается констатацией М.Бубера: "в окружении ставшего, необходимо еще терпеливо и в напряженном делании стяжать тому, кто пребывает в процессе становления" [19, 30]. Речь идет о том, что объект и субъект раскрывают самих себя только через взаимодействие с другими "в молниеносных вспышках и отражениях встречи" (М.Бубер). В основании этого процесса лежит **отношение** как категория сущности, как готовность, вмещающая форма, модель души, врожденное "Ты".

Переживаемые отношения как процесс реализации врожденного Ты выявляются посредством встречи, а встречное Ты постигается как пред-стоящее. "Диалогический персонализм" М.Бубера основывается на "философии межличностных отношений". В результате, диалогичность "возникает не на вершине человечества, она начинается не выше, чем она начинается. Здесь нет одаренных и бездарных, а есть лишь готовые отдаться этому чувству и противодействующие ему. И тот, кто ощутит это завтра, сегодня этого никак не замечает, даже сам не знает, что оно в нем есть" [19, 30]. Посредством диалога человек обретает Смысл. Смысл нельзя определить и выявить, его невозможно представить в определенной форме или образе, но для человека он нечто более несомненное. Смысл закрыт от опыта, но его можно воспринять через "должное", не предписанное (имеющее культурную ценность).

Преобразование диалога в открытую коммуникацию требует от человека самоопределенности, в которой, как подчеркивает Ж.Семлен, актуализирована автономность человеческой личности как пути от насилия к ненасилию. Совершенно верно подчеркивается, что "ненасилие выполняет двуединую задачу: подавляет насилие и способствует боевитости у субъекта путем его освобождения от психических механизмов, превращающих боевитость в разрушительную силу. … Эта сила основывается как на уважении противника, так и на самоутверждении самого субъекта как личности. Ненасильственная боевитость (активность) настойчива, действенна, способна уничтожать стереотипы, порожденные страхом и ненавистью" [145, 82].

Подобное понимание "эффективности стратегии гражданского сопротивления" опирается на исследования в области индивидуальной агрессивности и массового насилия Лоренца, Фрейда, Фромма и раскрывает существенные элементы толерантных отношений. Ненасилие не есть пассивность, а это руководство к действию, которое обеспечивает оборону без физического уничтожения. В первую очередь это осознание себя как личности путем уничтожения господствующих над индивидом социальных условностей и развитие в себе независимости и ответственности. Ненасильственное действие в первую очередь направлено против структур, поддерживающих социальную несправедливость. Оно же борется против противника, в его функции угнетателя. Функция противника заключена в рамки политических институтов, экономических структур, репрессивного аппа-

рата. Ненасилие выступает против структур угнетения, а не против людей, заполняющих эти структуры.

Угнетение порождает в сознании человека конфликт между сопротивлением и повиновением. Интенсивность этого конфликта зависит от силы давления на индивида. Перед лицом угнетения индивид выбирает один из трех путей: полностью принимает сторону угнетателей, проявляя готовность к сотрудничеству; приспосабливается к системе и чувствует себя в псевдобезопасности; поднимает голову и избирает путь сопротивления угнетателю. Последним, человек полностью изменяет свой образ жизни и спасает человеческое достоинство. Он отдает себе отчет, что этот путь тернист и может привести к гибели, но это наиболее вероятный путь спасения своей жизни и многих других жизней. Данный путь предполагает веру в ценности, отвечающие гуманистическому, политическому или религиозному идеалу, защищающему свободу и справедливость. Идея свободы, которую надо защищать, справедливости, которую надо завоевывать, становится первой психологической и нравственной опорой против страха смерти, а также в борьбе за истинно толерантные отношения. Убежденность помогает преодолеть опасности и превозмочь страдания. Для проявления самоопределенности человеку необходим внутренний стержень в экстремальных ситуациях, чтобы не потерять человеческий облик, не унижаться перед угнетателем, не деградировать морально и, в конце концов, не погибнуть физически.

Следует добавить, что автономия понимается Ж.Семленом как специфически личностное отношение к закону. Противопоставление между вооруженным и безоружным индивидом есть сопротивление закона независимости закону насилия. Преследователь может навязать жертве свою волю, но он не способен заставить жертву внутренне принять эти законы, если она сама им не подчинится. Преследователь в иерархической системе лишен чувства ответственности, он слепой исполнитель воли тоталитарного государственного механизма. В этом случае автономия выступает как средство, через которое человек сопротивляется насилию. Исходя из договорной теории, автономность совместима с объективностью. Действовать в рамках автономии значит опираться на принципы свободы и равенства, относительно которых мы хотели бы, чтобы им следовали все (включая нас самих), если нужно совместно принять некоторую подходящую общую точку зрения. Одним из ярких примеров этому является призыв М.Ганди (к индусам) к ненасильственному сопротивлению английским колониальным властям, которому и в голову не могло прийти, что кто-то может испытывать при этом враждебность к англичанам. Более того, он неустанно призывал любить тех, кому оказывал сопротивление.

Классическая традиция автономии воли, понимаемая Ж.Семленом и Ж.П.Сартром (моделирует ситуацию коммуникации, в которой каждый из его субъектов стремится вырваться ("отвоевать себя") из-под целевой установки другого, превращающего индивида в объект воздействия) дает возможность ближе рассмотреть духовные тенденции рассмотрения терпимости в сознании и проявления в поступке. Следуя этой традиции И.Кант понимает автономность как про-

тивоположность гетерономии, как то, что "само определяется через себя". Субъект в этой деятельности как причина самого себя, цель сама по себе предстает личностью, в которой казуальность через свободу обретает право автономии, предопределяется к деятельности данным самому себе законом. Исходя из этого экспликация кантоновского принципа уважения к моральному закону, то есть свободы, дает возможность увидеть в уважении одну из основных предпосылок терпимости (толерантности). Если рассматривать этот вопрос в практической плоскости, - проявление терпимого отношения к другому лицу, другой личности.

Предметом уважения для И. Канта является: "чувство, не внушенное каким-нибудь влиянием, а спонтанно произведенное понятием разума. … Следовательно, это есть нечто такое, что не может рассматриваться ни как предмет склонности, ни как предмет страха, хотя оно имеет нечто аналогичное и с тем и с другим. Предмет уважения есть, таким образом, только закон, который мы налагаем на самих себя и тем не менее как необходимый сам по себе. Как по закону мы подчиняемся ему, не спрашивая у себялюбия: как возложенный на нас нами самими этот закон есть, однако следствие нашей воли. В первом случае он имеет аналогию со страхом, а во втором – со склонностью. Все уважение к личности есть в сущности только уважение к закону (честности и т.д.), пример которого нам дает эта личность" [64, 237-238]. Исходя из этого, терпимость характеризуется наличием принципа уважения как признание равенства субъектом других и отказ от доминирования или насилия.

Через ответственность и автономность (благоприобретенные качества) человек осознает себя. В этот момент он становится ответственным за свою судьбу, а его поведение делается независимым. Эти качества превращают человека в личность, готовую к сопротивлению. Человек должен проделать большую духовную работу по осознанию своего достоинства, способности к действию. Между действием и осознанием себя как личности существует диалектическая связь: осознание себя уже есть действие, в то время как действие возвышает человека как личность. Исходя из этого, Ж.Семлен приходит к следующему положению: "ненасилие не должно быть нацелено только на уничтожение психологических механизмов пассивности и подчинения. Оно должно укорениться в существующем мире, где насилие царствует во времени и пространстве, где люди скорее покорны, чем независимы, скорее беспечны, чем ответственны" [145, 82]. Данное положение сходно, по крайней мере, очень приближено, с принципами и основными критериями толерантных отношений, которые действуют относительно субъекта (субъектов) этих отношений.

Как свойство открытости и характеристика свободного мышления, необходимые и для проявления сопротивления и самоопределенности, толерантность предполагает активную позицию всех заинтересованных сторон. С этой точки зрения она выступает как отказ от навязывания своей позиции другим с помощью какого-либо силового, в том числе информационного давления. Под информационным давлением мы понимаем наличие широкой, всеобъемлющей информации по определенной проблеме, не прошедшей через массированную обработку мас-

сового сознания с помощью определенных идеологических структур общества. Здесь мы можем вспомнить знаменитое положение М.Ганди: Я не желаю, чтобы мой дом был обнесен со всех сторон стеной и чтобы мои окна были наглухо заколочены. Я хочу, чтобы культура всех стран свободно проникала в мой дом. Но я не желаю, чтобы меня сбили с ног. Исходя из этого, содержание толерантности как категории определяется рамками культурной традиции, состоянием общества и другими факторами развития. Ее нужно рассматривать, - отмечает В.Тишков, - как приобретаемую и намеренно культивируемую личностную установку и коллективную позицию, как реакцию на условия существования сложных обществ. Это есть проявление зрелости и жизненности человеческих коллективов, государственных и политических образований, а также международного сообщества в целом" [155, 22-23]. При этом прослеживается связь принципа уважения с правовыми нормами и законом в целом, что обуславливает рассмотрение толерантности и ее принципов как зафиксированные в законодательстве элементы.

В случае невыполнения человеком в реальном правовом пространстве своих обязанностей, теряет всякий смысл требование признания и реализации прав человека. С этой точки зрения уровень соотношения прав и обязанностей полностью зависит от человека как субъекта правоотношений, его самоопределенности в рамках социально-политической инфраструктуры государства. Несомненным здесь является наличие реальных условий для наиболее широкого спектра проявления возможностей реализации прав и свобод в государстве. При этом, ограничивая свободу общим интересом в общественном порядке и безопасности, государство действует в соответствии с принципом равной свободы, относительно которого можно достичь, и достигается согласие. На самом деле человек может полагать, что другие должны разделять те же верования и принципы, что и он сам, а понимание обязательств и моральных принципов показывает: мы не можем ожидать, что другие согласятся с меньшей свободой. Еще меньше мы можем надеяться на то, что они признают нас адекватными интерпретаторами их обязанностей или моральных обязательств.

Каждый признает, что разрушение условий для реального равенства представляет опасность для свободы всех людей. Это суждение становится верным, поскольку поддержание общественного порядка понимается как необходимое условие достижения каждым своих целей, каковыми бы они ни были (если они лежат в определенных границах), а также реализация собственной интерпретации своих моральных обязательств. В качестве примера может выступать ситуация ограничения свободы совести какими-то рамками, хотя бы нечеткими со стороны государства, обусловленная пределом, выведенным из принципа общего интереса, интереса репрезентативного равного гражданина. Ограничение это связано с так называемым парадоксом свободы (К. Поппер), который показывает: свобода в смысле какого бы то ни было ограничивающего ее контроля должна привести к значительному ее ограничению, чтобы не дать возможность задире поработить кротких. Через это проявляется диалектика противостояния и сотрудничества "слабого" и "сильного" в толерантных отношениях.

Впервые проблема "легитимности сопротивления" была поставлена Сократом в практической форме. Он жизнью заплатил за своеобразное понимание политической обязанности, выступив за свободу человека, видя залог ее в неучастии в политике, ибо она (по мнению Сократа) неотделима от несправедливости. Призывая отстаивать свободу и слушаться своего внутреннего голоса Сократ не призывает не считаться с законами. В случае конфликта между законом и внутренним голосом приоритет последнего не подлежит сомнению, но при этом человек должен нести все предусмотренные законом последствия такого поведения.

В христианстве политическая обязанность и возможность неповиновения приобретает ярко выраженный общественный характер. Христианская концепция разделения властей исходит из верховенства духовной власти, допускает коллизии между церковью и государством и предполагает возможность неповиновения светским правителям, когда они вступают в противоречие с законами божественными. Большинство сторонников добровольного установления политической обязанности (сторонники либерализма и демократии) исходит из личного интереса, при этом выдвигая идеальные и моральные побуждения (справедливость, благо общества, наибольшее счастье наибольшего числа людей, солидарность, толерантность и т.п.). Эти мотивы не обязательно противоречат друг другу, они могут и сочетаться.

Прослеживается любопытная логика взаимосвязи. Первейшая обязанность государства – обеспечение безопасности граждан. Главная обязанность гражданина – соблюдение законов. Политическая же обязанность гражданина предполагает сознательное отношение к своему долгу. В то же время, долгом гражданина является его повиновение государственной власти, которое (например, для Гоббса) прекращается в тот момент, когда государство утрачивает способность защищать своих подданных. С таким государством гражданин не связан узами лояльности, он вправе не подчиняться его распоряжениям и, как следствие этого, не придерживаться толерантных отношений (если они есть) в обществе.

Права и интересы гражданина, моральные, политические или социальные принципы подчас вступают в противоречие с обязанностью повиноваться или сотрудничать с государством. Существует три варианта теоретического и практического разрешения конфликта между обществом и личностью. Первый вариант объявляет повиновение абсолютным законом и отрицает возможность условного существования политической обязанности. Второй исходит из признания условности политической обязанности, которая соблюдается до тех пор, пока государство верно своему долгу, не нарушает прав человека и не превращается в тиранию. Третий, - провозглашает безусловную свободу личности (полное отрицание политической обязанности), что приводит к безответственности и анархии (отрицание всякой государственности). Первый и третий варианты представляют собой крайности. Второй является новой интерпретацией теории общественного договора и естественного права. В таком понимании политическая обязанность предполагает критическое отношение к государству, зависит от воли и согласия людей. Признание ограниченного характера политической обязанности (должно-

го) ведет к допущению сопротивления государству. Об этом свидетельствуют факты неподчинения властям, которые не столь распространены, но имеют место как повиновение и соблюдение лояльности.

Логика теоретического исследования толерантных отношений, их детерминированость общечеловеческими ценностями, а также исторической практикой показывают, что существуют два вида сопротивления: активное и пассивное. Законодательные акты многих государств (Декларация независимости США, Французская "Декларация прав человека и гражданина", "Всеобщая декларация прав человека" 1948 г. и др.) не только признают право граждан на сопротивление, но и призывают создать правовой режим, чтобы человеку не пришлось воспользоваться этим своим правом. В отличии от активного сопротивления, пассивное не столь радикально, но оно демонстрирует целый ряд новых возможностей и преимуществ. Эти методы более разнообразны, так как оно может быть индивидуальным, коллективным и массовым. Наиболее известными выразителями этих идей являлись: Г.Д.Торо, Л.Н.Толстой, М.К.Ганди, М.Л.Кинг.

Гражданское неповиновение, сопротивление и специфика толерантных отношений представляют собой вызов власти, определенную форму борьбы с ней, заключающуюся в неподчинении законам, но без применения силы и без попыток избежать неблагоприятных последствий таких акций. Мотивы их могут быть этическими, религиозными, социальными и политическими. Конфликт между человеком и обществом носит правовой характер: с одной стороны нарушение закона подлежит наказанию, а с другой – предполагает легитимное действие в условиях равноправного признания всех противостоящих друг другу сторон. Как следствие этого, толерантные отношения строятся на проявлении активности субъекта этих отношений, его борьбе за признанность своих прав и уважительное отношение к себе не зависимо от вида сопротивления.

Для нас важно отметить, что формы и принципы легального проявления неповиновения и гражданского сопротивления имеют много общего с толерантностью. Во-первых, это то, что в лучших своих проявлениях (гражданское сопротивление или неповиновение) является морально безупречным. Во-вторых, способствует воспитанию гражданственности, чувства свободы, ответственности и собственного достоинства. И, в-третьих, выявляет взаимные обязанности государства и субъекта по поводу самосохранения, превращающие всякий протест закону в средство совершенствования демократии. Это поведение высоконравственных людей, идеалистов, альтруистов, приносящих свои личные интересы в жертву общему благу и справедливости. Поскольку коллизии и конфликты в обществе неизбежны, следует признать ненасильственные способы их решения разумными и оптимальными, ибо это важный элемент культуры мира. Особое значение развитию этого элемента придают гуманистически настроенные люди, среди которых не только столпы ненасилия (М.Ганди и М.Л.Кинг), не только эксцентричный в своей общественной деятельности Б.Рассел, но и русский философ И.А.Ильин, левый лейборист Г.Ласки, либералы К.Поппер и Дж. Ролс, а также идеолог "новых левых" Г.Маркузе.

"Парадокс терпимости" К.Поппера предостерегает нас о том, что неограниченная терпимость должна привести к исчезновению терпимости. Если мы безгранично терпимы даже к нетерпимым, если мы не готовы защищать терпимое общество от атак нетерпимых, терпимые будут разгромлены. Автор особо подчеркивает: "во имя терпимости следует провозгласить право не быть терпимыми к нетерпимым. Мы должны объявить вне закона все движения, исповедующие нетерпимость, и признать подстрекательство к нетерпимости таким же преступлением, как и подстрекательство к убийству, похищению детей или возрождению работорговли" [123, 328].

Неотъемлемой чертой ограничения толерантности выступают два принципа справедливости Дж.Ролза. "Первый принцип: каждый человек должен иметь равные права в отношении наиболее обширной схемы равных основных свобод, совместимых с подобными схемами свобод для других" [136, 66]. В нем важное место занимает политическая свобода, свобода слова; свобода совести и свободы мысли; свобода личности, включающая свободу от психологического подавления. Второй принцип говорит нам о том, что целью социального и экономического неравенства должна быть выгода всех. Более того, различие в распределении доходов и богатства должно сочетать в себе ответственность за них. В данном случае, особое значение приобретает "принцип полезности" (Дж.С. Милль). Милль определяет ценность с помощью указания на интересы человека как прогрессивного существа. Под этой идеей он понимает интересы, которые поощряют свободу выбора. Критерием выбора ценности является та деятельность, которая лучше другой, если она выбирается теми, кто способен как к той, так и к другой деятельности, и кто испытал обе в условиях свободы.

Беря во внимание "парадокс терпимости" К.Поппера, "культурную или символическую" несправедливость (Н.Фреджер) и интерпретируя принципы справедливости Дж. Ролза относительно толерантности можно сделать следующий вывод: вопрос о терпимости к нетерпимым связан с вопросом стабильности вполне упорядоченного общества. Стабильность объясняется через чувство справедливости, где соответствие своим обязанностям и обязательствам рассматривается каждым человеком как правильный ответ на поступки других. С позиции равного гражданства люди вступают в различные религиозные ассоциации или легитимные объединения, и именно с этой позиции они и должны вести дискуссии друг с другом. Граждане в свободном обществе не должны считать друг друга неспособными к чувству справедливости, пока это не вызвано необходимостью самой равной свободы. Если во вполне упорядоченном обществе появляется нетерпимая секта или какое-либо объединение, другие должны помнить о стабильности, внутренне присущей их институтам. Свободы для нетерпимых могут склонить их к вере в свободу. Это убеждение опирается на психологический принцип, согласно которому человек, чье право защищено справедливым законом, получает от него выгоду и с течением времени становится к нему лояльным. Следовательно, свобода нетерпимых должна быть ограничена только когда терпимые искренне и с достаточным основанием полагают, что существует угроза

их собственной безопасности и безопасности институтов свободы. Терпимые должны ограничивать нетерпимых лишь в этом случае. Ведущий принцип заключается в установлении справедливого закона, включающего свободы равного гражданства. Дж. Ролз подчеркивает: "справедливые должны руководствоваться принципами справедливости, а не тем фактом, что нетерпимые не могут жаловаться" [136, 197].

Проявление толерантности как культуры несогласия мы можем отчетливо зафиксировать в политической сфере. Здесь она является позицией "тех или иных политических сил, выражающая их готовность допускать существование инакомыслия в своих рядах; в случае, если эти силы находятся у власти, политическая толерантность проявляется в их политике допускать деятельность оппозиции в конституционных рамках, толкуемых с максимальной широтой" [122, 375]. Данная трактовка диктуется сложностью реальной инфраструктуры не только государства, но и мира в целом, когда мало научиться мыслить по-новому или просто признавать или не признавать нечто, надо на это решиться. Даже понимая, что толерантность необходима, надо исходить из нее в реальном общении. Для этого требуется преодоление человеком себя при сохранении своей позиции, убеждений, верований. Подавление не в смысле замыкания в себе, а раскрепощения, включающего культуру самоограничения, консенсус, гражданскую ответственность. Как подчеркивает В.Тишков: "недостаток толерантности в политике затрудняет строительство партийных коалиций и нормальное осуществление демократических процедур. Политический стиль нетерпимости и низкая мораль политиков, включая коррупцию и правовые нарушения, лишь отчасти обусловлены прошлым наследием и недостаточным социальным уровнем жизни. Это, в частности, результат недостатка просвещенности, непонимания, что демократия имеет издержки, к которым необходимо также терпимое отношение" [155, 28]. Из этого следует, что необходимо очень осторожно подходить к политической толерантности как способа либерализации общественных отношений, которые сталкиваются с политической нетерпимостью.

Одним из обстоятельств, порождающих нетерпимость, являются безнаказанность и бесконтрольность ряда политических, и национальных лидеров, их низкая мораль и правовая культура. В постсоветском правовом пространстве до сих пор продолжает публично демонстрироваться управленческий стиль разносов и человеческого унижения. Поэтому, органы государственной власти обязаны осуществлять необходимые меры по воздействию и наказанию инициаторов и исполнителей насилия, особенно когда это касается этнических чисток и вооруженных погромов. Ни российские, ни власти других государств пока не справились с этой задачей, когда виновники обретают сомнительную славу "героев" среди манипулированных соплеменников, сохраняют высокие посты, пользуются покровительством высших лиц государства.

Согласно Дж.Ролзу принцип равной свободы, применительно к политической процедуре, есть принцип (равного) участия. В соответствии с ним, все граждане должны иметь равное право принимать участие в конституционном процес-

се и определять его результат, когда устанавливаются законы, которым они должны подчиняться. От наличия механизмов реализации участия граждан, а также их желания это делать, зависит государственное устройство и управление, требующие разработку объединяющих доктрин, политических программ предотвращения и противодействия различным формам ксенофобии, межгрупповой ненависти, экстремизма, основанных на приоритете гражданских начал и прав человека. От этого зависит эффективное исполнение законов, предотвращающих дискриминацию по полу, этнической и религиозной принадлежности, а также обеспечивающие права граждан, принадлежащих к различным меньшинствам.

Значительное влияние принцип участия оказывает на образовательный процесс и культуру. Воспитание на основе принципов толерантности, рассчитанное на все слои общества и возрастные группы позволяет прививать (прежде всего молодым поколениям) чувства открытости, альтруизма, уважения к другим, солидарности и сопричастности, а также раскрывать источники и опасности враждебности, неприятия, отчужденности и ненависти. Важным здесь является умение различать симптомы нетерпимости на ранних стадиях и в неявных формах, как оскорбительная и пренебрежительная лексика, уничтожающая людей другой культуры, религии или пола; использование негативных стереотипов и обобщающих предубеждений; поведенческий остракизм и изоляция; коалиции и группировки, построенные по избирательному принципу.

Стоит заметить, что в политике формой самого возвышенного стремления к сосуществованию является либеральная демократия. Будучи прототипом "непрямого действия", она подразумевает доведенное до крайности стремление считаться с мнением ближнего. Как принцип политического права либерализм стремиться ограничить свое воздействие, стараясь любой ценой оставить поле (в государственной области) для деятельности тем, кто думает и чувствует не так, как приверженцы либерализма, иначе говоря, не так, как те, за кем стоит сила, не так, как большинство. "Либерализм, как подчеркивает Ортега-и-Гассет, это высшее воплощение великодушия, это то право, которое большинство предоставляет меньшинству. Призыв к либерализму - самый благородный призыв цивилизации, который когда-либо звучал на планете. Он означает мирное сосуществование с противником, более того, он означает сосуществование со слабым противником" [110, 103]. Совместная целенаправленная деятельность на основе принципов толерантности, взаимопонимания и согласия даже о бывшими или мнимыми врагами не является признаком слабости, но способна дать позитивные результаты. Эти принципы способны облегчить и продвинуть вперед согласительный процесс, устранить различные препятствия и помехи, дать альтернативные решения казалось бы, неразрешимых противоречий.

Востребованность человеком толерантности и поиск или создание вокруг себя толерантных отношений является характеристикой демократической личности. Демократическая личность формируется в процессе "нормальной" социализации и характеризуется отсутствием этнических предрассудков, широтой мышления, толерантностью, признанием равенства людей, открытостью, низким

уровнем тревожности, приоритетом рационального начала, активной жизненной позицией и чувством ответственности за других. Исходя из этого, **толерантность как норма легального поведения для субъекта** (человека, обладающего самоопределенностью) **на первое место выдвигает такие характеристики как: мировоззренческая и психологическая открытость; стойкость и мужество при определенном выборе или принятии какого-либо решения; дисциплинированность и ответственность.**

Из этого следует, что образ субъекта толерантности как результат искусственного конструирования является многослойным и противоречивым. С одной стороны "Субъект толерантности должен достичь минимального предела умственной эволюции, которая позволяет биологически оформить концепт предполагаемого объекта" толерантности" [207, 18], а с другой – интеллектуальность не является гарантией от нетерпимости. Например, при активном создании образа толерантного интеллигента с "этикой понимания" в качестве яркой и сильной личности (спонтанно или сознательно проявляющейся интеллигентной гибкостью) необходима быстрая адаптивность к различным аудиториям, без наличия элементов агрессивного поведения. Как направленность на обретение человеком индивидуальности собственного "Я" или "совершенства" толерантность может быть присуща каждому. Важнейшим моментом процесса "обретения" является деятельность человека, основанная на принципах уважения и признания другого, его или их "инакомыслием" с учетом принципов справедливости на фоне и в рамках оценивающей культуры. Исходя из этого, необходимым условием существования в обществе субъекта толерантности является признанность гражданских прав и свобод как со стороны государства, так и общественного мнения. Также должно осуществляться безпрепятсвенное применение их (гражданских прав и свобод) в рамках социально-правовых норм, ибо права человека как писал Эрнст Кассирер, "виделись и формировались как по истине универсалистические: индивидуализм как таковой (every individual), человечество как целое (all mankind) образует собственного субъекта неотчуждаемых основных прав" [203, 97].

В зависимости от решения человеком проблемы выбора определенной жизненной позиции мы наблюдаем проявление толерантности или насилия. В качестве связующего фактора проявления терпимости и нетерпимости выступают различные ситуации, характеризующие неопределенность выбора. Примером этому является внутренняя глухота к многоголосию своих Я, которая прорывается в ситуациях неопределенности выбора, что для индивида, воспринимающего мир как законченный и завершенный, равносильно экстремальности переживания момента (повернутость человека лицом к смерти, как эту ситуацию фиксирует экзистенциализм). В этих условиях рвется привычная "связь времен", свобода предстает как сознательно полагаемая субъектом (а значит сознаваемая) необходимость автономного принятия решений, что обрекает индивида начинать причиненный ход вещей с себя. Это приводит к актуализации в сознании многих точек отчета, за которыми стоят определенные позиции, интересы и взгляды, а также возможность поливариантностного решения проблем выбора человека. Послед-

нее заставляет индивида признавать бытие "Другого", а вместе и ним и различные позиции, интересы и взгляды.

Придерживаясь этической концепции, где моральный выбор рассматривается не как инструмент решения практических задач, а как ситуация конфликта утилитарных интересов мы относим толерантность к одному из механизмов ненасильственной борьбы. Поэтому, как институт достижения взаимопонимания, толерантность исключает возможность безразличия и преображается в заинтересованную возможность принять другого таким, каков он есть. Как элемент согласительного процесса толерантность предполагает широкую информированность, которая немыслима без единого информационного пространства, свободного, сбалансированного потока информации по горизонтали и вертикали, а следовательно, и доступа к этой информации, участия населения в общей системе связи общества.

Понятие информационного пространства характеризуется следующими компонентами: материальные (технологические) возможности; наличие региональных и межгосударственных соглашений, основанных на понимании феномена национального характера; право на коммуникацию. Право на коммуникацию нами рассматривается как неотъемлемое право индивидов и народов и как фундаментальный способ демократизации общества. Это право выходит за рамки свободы совести свободы высказываний и свободы печати и включает следующие элементы: направлять и получать информацию; говорить и быть услышанным; отвечать и получать ответ; видеть и быть увиденным; принимать участие в общественной коммуникации; на самоустранение от участия в информационном процессе, право на молчание; право на язык.

Благодаря толерантности плюрализм общества человечески коммуникативен. Она смягчает и углубляет взаимосвязь исходных элементов, то есть субъектов плюрализма. Как подчеркивает П.Гречко "она превращает общество из объективно-исторической системы в жизненный мир человека - мир, в котором есть какая-то смысловая аура, какие-то ценности и идеалы, какая-то тяга человека к человеку" [39, 69]. Из этого следует, что толерантность включает в себя отрицание истинностной привелигированности любой позиции, в том числе и своей собственной, признание логического первенства или "взаимного приоритета" всех выдвигаемых точек зрения. Поскольку толерантность требует впустить и принять "другого" именно как другого, во всей его "инаковости" и "особенности", то она является не просто терпимостью, а нечто гораздо большим - активным и конструктивным сотрудничеством, соучастием, солидарностью.

Стоит еще раз акцентировать внимание на то, что исторический опыт свидетельствует о том, что "недостаточно достижения минимального предела умственной эволюции" для наличия толерантности как характеристики личности. С одной стороны это может быть "интеллектуальная самозащита" (Платон), а с другой – стремление к сверхчеловеку путем "преодоления в человеке человека для достижения тонкого нейтралитета" (Ф.Ницше) (См. гл. 3). Исходя из этого субъект толерантности должен снисходительно относится к противоречиям, а держась

"золотой середины" не отказывать другим людям в признании их мнений. В противном случае, он (субъект) не будет иметь права требовать признания его собственного, ибо справедливо положение Гегеля: *всеобщая история* состоит из "прогресса в сознании свободы". При этом "спасение" человека возможно только через "искусство". К искусственным нормам поведения, по нашему мнению, относится и толерантность, выступающая как элемент общечеловеческих норм (А.Ахиезер). Выступая как условие сохранения общества вопреки энтропии посредством существования адекватной энтропийной силы, она способствует сдерживанию дезорганизации общества в определенных рамках.

Обретение через толерантность более высокой стадии нравственной сознательности, чем этика закона говорит нам не об отождествлении себя с другим, а об дистанцированности от него не теряя самоконтроля. Такая мораль основывается на понимании соизмеримости людей (соотнесенности одного человека с другим), где взаимоприемлемость и взаимопризнанность определяются (должны определяться) не какой-то абстрактной идеей, не с требованиями идеологической парадигмы общества, а другими людьми. Иными словами, моральные требования должны стоять выше узкопрактических интересов, ибо моральные нормы не какая-то условность, а нечто предъявляемое человеку со стороны высшей реальности (Бытия).

В заключении следует также отметить, что деятельность на основе толерантности и ее принципов соотносится с приложением усилий воли для того, чтобы попытаться увидеть хорошее в чуждом (порой отталкивающем) для нас. Это не значит, что мы должны, одинаково относится к любому поведению, к любым мнениям и вкусам жизни. Здесь существует необходимость выработки критериев (меры) приемлемости поведения другого как возможности самого "Я" адаптироваться в нем на основании терпимости к Другому. Следовательно, на индивидуальном уровне и политическая толерантность будет проявлением готовности прислушиваться к мнениям политических противников, стремлением их переубедить (по одним вопросам – средствами логической аргументации; умение признать правоту их позиции – по другим). Иными словами она выступает как практика применения достойных форм признания своего поражения в политической или иной борьбе и одно из свидетельств существования климата толерантных отношений.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Историко-философский экскурс относительно понимания "терпения", "терпимости", "толерантности" и их противоположностей (интолерантность, различные формы агрессии) позволил дать определение толерантности как уравновешенность (моральная и правовая) субъекта на основе его самоопределенности, самоуважения и признанности "Другим". Как норма легального поведения (человека, обладающего самоопределенностью) **толерантность** выдвигает на первое место такие характеристики как: мировоззренческая и психологическая открытость; стойкость и мужество при определенном выборе или принятии какого-либо решения; дисциплинированность и ответственность. На этом основании строятся толерантные отношения, дающие конкретное наполнение при реализации принципов справедливости. Опираясь на систему общечеловеческих ценностей, толерантные отношения выражают право человека на сопротивление, борьбу за собственное достоинство. Такие элементы как достоинство и самоопределение человека базируются на существовании гражданской терпимости, обусловлены самосознанием человека и социальным равенством, при которых возможно, столкновение как различных точек зрения, так и моделей социального поведения без применения различных форм насилия, приводящих к дезинтеграции социальных связей и нетерпимости (агрессии).

Как стремление к самосохранению толерантность направлена на сохранение индивидуальности человека при его открытости всему многообразию мира. Здесь на первое место поставлен вопрос о сохранении "самости" в бытии при необходимости диалога с другими В противоположность агрессивному поведению самосохранение человека в толерантных отношениях находит выражение в качестве предельного интереса. Здесь мы видим зависимость субъекта толерантных отношений от степени проявления мужества при отстаивании своей позиции и то культурное пространство, где это происходит. В этом, на мой взгляд, заключается требующая дальнейших исследований проблема субъекта толерантности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Андреев Ю.П. Содержание и структура общественных отношений. – Саратов: Изд-во Сарат. ун-та, 1985. 171 с.
2. Аннерс Э. История европейского права. М.: Наука,1994. 397 с.
3. Антология мировой философии в 4-х т. М.: Мысль, 1969. Т.1. Ч.2.
4. Аристотель Большая этика. Соч. в 4-х т. М.: Мысль, 1984. Т.4. 830 с.
5. Аристотель Никомахова этика. Соч. в 4-х т. М.: Мысль, 1984. Т.4. 830 с.
6. Асмус В.Ф. Демокрит. М.: Мысль, 1960. 210 с.
7. Асмус В.Ф. Историко-философские этюды. М.: Мысль, 1984. 318 с.
8. Ахиезер А.С. Философские основы социокультурной теории и методологии. // Вопросы философии. 2000. № 9. С. 29-45.
9. Бейль П. Исторический и критический словарь в 2 т., т.1. М.:Мысль,1968
10. Бейль П. Исторический и критический словарь в 2 т., т.2. М.:Мысль,1968
11. Бергсон А. Введение в метафизику. - Собр. соч. в 5-ти т. Спб., 1914. Т. 5
12. Бердяев Н.А. Л. Толстой / Бердяев Н.А. о русской философии. Свердловск. Изд-во Урал. ун-та. Ч. 2. 1991. 240 с.
13. Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). М.: Мысль, 1990. 220 с.
14. Библер В.С. Век Просвещения и критика свободного суждения. Дидро и Кант. / Западноевропейская художественная культура XVII века. М.: Мысль, 1980. 420 с.
15. Бл. Августин. Исповедь. М.: ГЕНДАЛЬФ, 1992, 544 с.
16. Бранский В.П. Теоретические основания социальной синергетики. // Вопросы философии. 2000. № 4. С. 112-129.
17. Бруно Д. О героическом энтузиазме. М.:ОГИЗ,1953
18. Бруно Дж. Изгнание торжествующего зверя. Спб.,1914.
19. Бубер М. Два образа веры. - М.: Республика, 1995. 464 с.
20. Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск: Наука,1991. 350 с.
21. Бэрон Р., Ричардсон Д. Агрессия. Спб.: Питер, 1998. 336 с.
22. Вейс Ф.Р. Нравственные основы жизни. Минск: Юнацтва, 1994. 526 с.
23. Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. – М.: Юрист, 1995. 687 с.
24. Витгенштейн Л. Культура и ценность. / Витгенштейн Л. Философские работы. М.: Гнозис. 1994. Ч. 1. – 612 с.
25. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Витгенштейн Л. Феноменология. Герменевтика. Философия языка. - М.: Гнозис, 1994. Ч.1. 612 с.
26. Витгенштейн Л. Философские исследования / Витгенштейн Л. Феноменология. Герменевтика. Философия языка. - М.: Гнозис, 1994. Ч.1. 612 с.
27. Вовенарг Л.К. Размышления и максимы. Л.: Наука, 1988. 439 с.
28. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. - М.: Республика, 1994. 368 с.
29. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. - М.: Прогресс, 1988. 704 с.
30. Гарин И. Пророки и поэты в 2-х т. М., 1992. Т. 1.
31. Гегель Г. Энциклопедия философских наук в 3-х т., Т. 1. – М.: Мысль, 1977.
32. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. - Спб.: Наука, 1992. 444 с.

33.Гегель Г.В.Ф. Философия истории. Спб.: Наука, 1993. 479 с.
34.Гегель Г.В.Ф. Философия права. - М.: Мысль, 1990. 524 с.
35.Гелен А. О системе антропологии / Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. 552 с.
36.Гете И.В. Страдание Юного Вертера // Соч. в 2-х т. М.:Правда,1985. 704 с.
37.Гоббс Т. Дополнительные главы к "Левиафану". Соч. в 2-х т. М.: Мысль, 1991. Т. 2. 731 с.
38.Гоббс Т. О человеке. Соч. в 2-х т. М.: Мысль, 1989. Т.1. 622 с.
39. Гречко П. Подводные рифы плюрализма. // Свободная мысль, 1997. № 5. С.65-77.
40.Григорян Б.Т. Философская антропология / Буржуазная философская антропология XX века. М.: Наука, 1986. 295 с.
41.Гуггенбергер Б. Теория демократии // Полис. 1991. № 4.
42.Гусейнов А.А. Этика ненасилия. // Вопросы философии, 1992. № 3. С.72-81.
43.Гуссерль Э. Картезианские размышления. Спб.:Наука-Ювента,1998. 316 с.
44. Гуссерль Э. Статьи об обновлении // Вопросы философии. 1997. № 4. С. 111-135.
45.Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Книга, 1991. 574 с.
46.Декабристы. Избранные сочинения в 2-х т. - М.: Правда, 1987. Т.1 544 с.
47.Декарт Р ;Сочинения в 2-х т., т. 1. М.:Мысль,1989. 640 с.
48.Декларация прав человека и гражданина 1789 г. // общественная мысль: исследования и публикации. Вып 2. М.: Мысль, 1990. 272 с.
49.Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. 432 с.
50.Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Собр. соч. в 15 ти т. Т. 9. Л.: Наука, 1991. 698 с.
51. Зеньковский В.В. История русской философии в 2-х т. - Л.: Эго,1991. Т. 1, ч. 1. 221 с.
52.Зиман Э., Бьюеман О. Толерантные пространства и мозг / Сб.: На пути к теоретической биологии. М.: Наука, 1970. С.104-113.
53. Ильин А.И. О сопротивлении злу силою. – Соч. в 2-х т., Т. 2. – М.,1994. С.301-479.
54.Ильин И.А. О свободной лояльности. // Наши задачи. Статьи 1948-1954 гг. в 2-х т., Т.1. М.: МП Рарог, 1992. 344 с.
55.Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. Соч. в 2-х т. - М.: Республика, 1993. Т. 1. С. 301-479.
56.Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека в 2-х т. Спб.: Наука, 1994. Т. 2. 543 с.
57.Иодоль Ф. История этики и новой философии в 2-х т., Т. 2. М., 1898.
58.Исторический материализм как теория социального познания и деятельности. М.: Наука, 1972.
59.Ищенко Ю.А. Толерантность как философско-мировоззренческая проблема // Философская и социологическая мысль. 1990. № 4. С. 48-62.
60.Камю А. Бунтующий человек. М.: Политиздат, 1990. 465 с.
61.Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Соч. в 6-ти т. М.: Мысль, 1966. Т. 6.
62.Кант И. Из "лекций по этике" (1780-1782) // Этическая мысль 1990. М.: Политиздат, 1990. 480 с.

63.Кант И. Из лекций 1762-1764 годов (на основе рукописей И.Г.Гердера) / Гусейнов А.А., Иррлитц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. 589 с.
64.Кант И. Критика практического разума. Соч. в 6-ти т. М.: Мысль, 1965. Т. 4, Ч. 1. 490 с.
65.Кант И. Метафизика нравов в двух частях // Соч. в 6-ти т. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 2.
66.Кант И. Наблюдение над чувством прекрасного и возвышенного // Соч. в 6-ти т. М.: Мысль, 1964. Т. 2.
67.Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч. в 6-ти т. М.: Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 1.
68.Карамзин Н.М. Письма русского путешественника. - М.: Советская Россия, 1983. 512 с.
69.Карлейль Т. Теперь и прежде. М.: Республика, 1994. 415 с.
70.Карнап Р. Значение и необходимость. М.: Изд-во Иностранной литературы, 1959. 410 с.
71.Келле В.Ж., Ковальзон М.Я. Теория и история: Проблемы теории исторического процесса. М.: Политиздат, 1981.
72.Киреевский И.В. Девятнадцатый век. // Русская философия первой половины Х1Х века.
73.Кон И.С. Заметки по этнографии родительства //Семья и школа,1988.№ 1
74.Кравченко И.И. Политическая мифология: вечность и современность. // Вопросы философии. 1999. № 1. С. 3-17.
75.Кропоткин П.А. Этика. М.: Политиздат, 1991. 496 с.
76.Ксенофонт. Воспоминание о Сократе. М.: Мысль, 1993. 380 с.
77.Куницын А.П. Право естественное / Русские просветители в 2-х т. Т.2. М.: Мысль, 1966.
78.Кьеркигор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. 383 с.
79.Лебон Г. Психология народов и масс. Спб.: Изд. Павленкова, 1896. 79 с.
80.Левин Г.Д. Эволюция понятий "вещь", "свойство", "отношение". // Материалистическая диалектика как научная система в 2 кн., Кн. 1. – М.: Изд-во МГУ, 1983. С. 92-100.
81.Леонтьев К.Н. О всемирной любви, по поводу речи Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике / О Достоевском: творчество Достоевского в русской мысли. М.: Книга, 1990. 528 с.
82.Лихачев Д.С. Три основы европейской культуры и русский исторический опыт // Наше наследие. 1991. № 6. С.14-16.
83.Локк Дж. Опыт о веротерпимости. Соч. в 3-х т. М.: Мысль, 1988. Т 3.
84. Локк Дж. Послание о веротерпимости. Соч. в 3-х т. М.: Мысль, 1988. Т3. 668 с.
85. Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. 480 с.
86.Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. - М.: Политиздат, 1991. 361 с.
87.Люшер Ф. Конституционная защита прав и свобод личности. М.: Прогресс-Универс,1993. 384 с.
88.Маковельский А. Софисты. Баку, 1940. Вып. 1.

89. Малинова О.Ю. Роль терпимости в либеральной концепции "открытого общества". / Сб. Культура и политика в современном мире. – Архангельск, 1990. С. 37-38.
90. Мальков И.Е., Пузанов А.П. Место категории "отношения" в марксистско-ленинской философии. - Кишинев, 1976.
91. Мамардашвили М. Лекции по античной философии. – М.: Аграф,1997. 320 с.
92. Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. 700 с.
93. Марк Аврелий Наедине с собой. Размышления. М., 1914. Кн. 3. 123 с.
94. Маркс К. К критике гегелевской философии права. / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1.
95. Мейен С.В. Принцип сочувствия. / Пути в незнаемое. - М.: Наука,1977. 360 с.
96. Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. М.: Политиздат,1991. 192 с.
97. Мокроносов Г.В. Методологические проблемы исследования общественных отношений. – Свердловск, 1972.
98. Монтень М. Избранное. М.: Советская Россия,1988. 400 с.
99. Монтень М. Опыты. М.: Правда,1991. 656 с
100. Мчедлов М. Терпимость - свойство культуры, путь к гражданскому согласию. // Свободная мысль, 1994, № 5. С. 59-69
101. Нарский И.С. Юм. М.: Мысль, 1973. 180 с.
102. Наторп П. Кант и Марбургская школа // Новые идеи в философии, Сб. 5. Спб., 1913.
103. Неретина С.С. Абеляр и Петрарка: пути самосознания личности // Вопросы философии. 1992. № 3.
104. Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству. Соч. в 2-х т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. 829 с.
105. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Соч. в 2-х т. М.: Мысль, 1990. Т.2.
106. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Соч. в 2-х т. М.: Мысль, 1990. Т. 2.
107. Ницше Ф. К генеологии морали.Соч. в 2-х т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. 829 с.
108. Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л.: Наука, 1975. 186 с.
109. Оезер Э. Мозг, язык и мир. Формализм против натурализма в "Логико-философском трактате" Л.Витгенштейна. // Вопросы философии. 1998. № 5. С. 80-84.
110. Ортега-и-Гассет. "Дегуманизация искусства" и другие работы. М.: Радуга, 1991. 639 с.
111. Оссовская М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. М.: Прогресс, 1987. 528 с.
112. Остин Дж. Л. Чужое сознание. / В сб.: Философия, логика, язык. М.: Прогресс, 1987. 336 с. (С. 48-95)
113. Оуэн Р. Избранные сочинения в 2-х т. М.-Л., 1950. Т. 2.
114. Панарин А.С. "Вторая Европа" или "Третий Рим" (парадоксы европеизма в современной России) // Вопросы философии. 1996. № 10. С. 19-31.
115. Панарин А.С. Смысл истории. // Вопросы философии. 1999. № 9. С. 3-21
116. Парнюк М.Н. Принцип детерминизма в системе материалистической диалектики. – Киев: Наук. Думка, 1972. С.20-29.

117. Перфильев М.Н. Общественные отношения. М.: Мысль,1974.
118. Платон Горгий. Сочинения в 4-х т. М.: Мысль, 1990. Т.1. 863 с.
119. Платон Протагор. Сочинения в 4-х т. М.: Мысль, 1990. Т.1. 863 с.
120. Платон Федон. Сочинения в 4-х т. М.: Мысль, 1990. Т.1. 863 с.
121. Плеснер Х. Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию / Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. 552 с.
122. Политология: Энциклопедический словарь. / Общ. ред. и сост. Ю.И.Аверьянов. – М.: Изд-во Моск. коммерч. ун-та. 1993. 431 с.
123. Поппер К. Открытое общество и его враги. М.: Феникс. Культурная инициатива, 1992. Т.1. 448 с.
124. Поппер К. Открытое общество и его враги в 2-х т. М.: Культурная инициатива, 1992. Т.2.. 526 с.
125. Потебня А.А. Философия языка. Сочинения. М.: Правда, 1989. 420 с.
126. Пуанкаре А. О науке. М.: Наука, 1983. 560 с.
127. Пушкин А.С. Борис Годунов. - Собр. соч. в 3-х т. М.: Правда, 1986. Т. 2.
128. Пущин И.И. Заметки о Пушкине. / Декабристы. Избранные сочинения в 2-х т. - М.: Правда, 1987. Т.2. С. 175-221.
129. Радищев А.Н. Путешествие из Петербурга в Москву. Избранные. философские сочинения. М.: Наука, 1949
130. Радлов Э.Л. Очерки истории русской философии / Русская философия. Очерки истории. Свердловск. Изд-во Урал. ун-та, 1991. 527 с.
131. Райбекас А.Я. Вещь, свойство, отношение как философские категории. – Томск: Изд-во ТГУ, 1977. 270 с.
132. Рассел Б. История западной философии в 2-х т. М.: Миф, 1993. Т. 2. 445 с.
133. Рассел Б. История западной философии в 2-х т. М.: Миф, 1993. Т.1. 509 с.
134. Рац М.В. К концепции открытого общества в современной России. // Вопросы философии. 1999. № 2. С.23-34.
135. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. 1 Античность. Спб.: ТОО ТК "Петрополис", 1994. 336 с.
136. Ролз Д. Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во Новосибирского ун-та, 1995. 536 с.
137. Руссо Ж.-Ж. Трактаты. М.: Мысль, 1969. 640 с.
138. Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм / Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. 552 с.
139. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм - это гуманизм / Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. 398 с.
140. Свидерский В.И. О диалектике отношений. - Л.: Изд-во ЛГУ, 1983. 137 с.
141. Свобода совести, религия, право (материалы "круглого стола"). // Вопросы философии, 1994. № 12. С. 3-12.
142. Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений. Соч. в 2-х т. М.: Мысль, 1976. Т.2. 421 с.
143. Селье Г. Стресс без дистресса. М.: Прогресс, 1982. 125 с.

144. Семенов В.С., Степанян Ц.А. От конфликта к согласию: пути перехода. // Социс, 1994, № 12. С.21-27.
145. Семлен Ж. Выход из насилия. / Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М.: Прогресс, 1990. 495 с. (76 -85).
146. Сенека Луций Анней Нравственные письма к Луцилию. Кемерово, Кемеровское кн. изд-во, 1986. 464 с.
147. Сен-Симон А. Избранные сочинения в 2-х т. М.Л., 1948. Т. 1.
148. Соловьев В. Оправдание добра. Нравственная философия. Соч. в 2-х т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. 892 с.
149. Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас (очерки по истории философии и культуры). – М.: Политиздат, 1991. 432 с.
150. Сорокин П. Социологический этюд об основных формах общественного поведения в морали / Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. 543 с.
151. Спенсер Г. Основные начала. Спб.,1886.
152. Спиноза Б. Этика. Спб.: Аста пресс ltd, 1993. 248 с.
153. Тертулиан К.С.Ф. Избранные сочинения. М.: Прогресс, 1994. 448 с.
154. Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: Юристь, 1995. 480 с.
155. Тишков В.А. О толерантности // Этнополис. 1995. № 5. С.21-32.
156. Тойнби А. Постижение истории. - М.: Прогресс, 1991. 736 с.
157. Толпегин А.В. Форма явленного бытия. – Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. пед. ин-т., 1995. 111 с.
158. Толстой Л.Н. Путь жизни. - М.: Республика, 1993. 431 с.
159. Трубецкой С.Н. Учение о логосе и его истории. Сочинения. М.: Мысль, 1994. 816 с.
160. Тугаринов В.П. О категория предмета, свойства и отношения. Вестн. Ленингр. ун-та. Л.: Изд-во ЛГУ, 1956. Вып. 3. № 17. С.7-10.
161. Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990. 718 с.
162. Уемов А.И. Вещи, свойства и отношения. М.: Изд-во АН СССР, 1963. 184 с.
163. Украинцев Б.С. Отображение в неживой природе. – М.: Наука, 1969. 168 с.
164. Фейербах Л. Избранные философские произведения в 2-х т. М.: Мысль, 1955. Т. 2. 496 с.
165. Фейербах Л. История философии в 3-х т. М.: Мысль, 1967. Т. 3. 512 с.
166. Фейрабенд П. Наука в свободном обществе. Избранные труды по методологии науки. - М.: Мысль, 1986. 560 с.
167. Философия Герберта Спенсера в сокращенном изложении Говарда Коллинса. Спб., 1897.
168. Фихте И.Г. Факты сознания // Соч. в 2-х т. Спб.: Мифрил, 1993. Т.2. 798 с.
169. Франк С.Л. Духовные основы жизни общества. М.: Республика, 1992.. 511 с.
170. Франк С.Л. Фр. Ницше и этика "любви к дальнему". Соч. М.: Правда, 1990. 608 с.
171. Франкл В. Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990. 368 с.

172. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. - М.: Республика, 1994. 447 с.
173. Фромм Э. Человек для себя. Минск: Коллегиум, 1992. 154 с.
174. Фукидид История Т. 1. М.: Изд-во М.Н.С. Сабашниковых, 1915. 405 с.
175. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. – СПб.: Университетская книга, 1997. 576 с.
176. Хаав К. Главная черта интернационалистического сознания – национальная терпимость. // Радуга, Таллин, 1988, № 6. С. 50-52.
177. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: AD MARCINEM, 1997. 452 с.
178. Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. 450 с.
179. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. - М.: Высшая школа, 1990. 192 с.
180. Хайек Ф.А. Дорога к рабству // Вопросы философии. 1990. № 11.
181. Хейзенги Й. Homo Ludens. В тени завтрешнего дня. М.:Прогресс, 1992. 464 с.
182. Хиггинс Р. Седьмой враг. Человеческий фактор в глобальном кризисе. / Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М.: Прогресс, 1990. 495 с. (26-75).
183. Чаадаев П.Я. Философические письма / Чаадаев П.Я. Сочинения. М.: Правда, 1989. 656 с.
184. Чичановский А. Средства массовой информации и терпимость: проблемы реализации конструктивного идейно-политического потенциала общества. // Этнополис, 1995, № 5. С. 96-105.
185. Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. 490 с.
186. Шелер М. Положение человека в космосе / Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. 552 с.
187. Шестов Л. Киркегард и экзистенциональная философия. - М.: Прогресс-Гнозис, 1992. 304 с.
188. Шиллер Ф. Письма об эстетическом воспитании человека. Собр.соч.,т. 6. М.-Л.,1950
189. Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1991. 288 с.
190. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность.М.:Республика,1992.448 с.
191. Шпенглер О. Закат Европы. - М.: Мысль, 1993. Т. 1. 663 с.
192. Шрейдер Ю.А. Равенство, сходство, порядок. М.: Наука, 1971. 115 с.
193. Шрейдер Ю.А. Утопия или устроительство. / Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М.: Прогресс, 1990. 495 с. (7-25)
194. Шрейдер Ю.А. Этика. - М.: Текст, 1998. 271 с.
195. Энгельс Ф. Анти-Дюринг / Маркс К.,Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 20.
196. Эразм Роттердамский. Философские произведения. М.: Наука, 1986. 703 с.
197. Юм Д. Малые произведения. М.: Канон, 1996. 464 с.
198. Юм Д. Трактат о человеческой природе в 2-х т. М.: Канон,1995. Т.2. 416 с.
199. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с.
200. Bergson H. Les deux sources de la morale et de la religion. - P., 1932.

201. Berkowitz L. Aggression: a social psychological analysis. N. Y., 1962.
202. Berkowitz L. The concept of aggressiv drive: some additonal considerations. – In L. Berkowitz (ed.): Fdvances un experimental social psychologu. – New York & London, 1965, vol. 2, p. 301-329.
203. Cassirer E. Die Jdee der republikanischen Vervassung / Rudolph E., Sandkueler H.J. (Hrsg) Symbolische Formen moedlische Welter-Ernst Cassirer. Hamburg, 1895/1929.
204. Coetes Werke / Hrsg. im Auftrage der Crocherzogin Sophie von Sachsen. Weimar, 1887-1919. T. 35.
205. Der wegen die Freiheit. Hannover, 1955.
206. Fraser N. "From redistriibution to recognition Dilemmas of justice in a "post-socialist" age." // New Left Review, 1995, 212
207. Kathinka Evers, On the Nature of Tolerance. Paper for the international Conferense on Demokracy and Toleranse. Seoul, Korea, 27-29 September 1994.
208. Rousseau C.C. Devures Completes. Paris, 1926.
209. Schwarz F.L.W. Der heutuge Volksglaube und das alte Heidentum. 2. Auft. Berlin, 1862.
210. The intellectual revolution in the seventeenth century. Er by. Ch. Webster. London-Boston. 1974.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Владимир Михайлович Золотухин

ТОЛЕРАНТНОСТЬ

ЛР № 020313 от 23.12.86.
Подписано в печать 14.05.2001 г.
Формат 60 x 84/16. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Уч.- изд. л. 9,00.
Тираж 300 экз. Заказ № 495

Кузбасский государственный технический университет.
650026, Кемерово, ул. Весенняя, 28.
Типография Кузбасского государственного технического университета.
650099, Кемерово, ул. Д. Бедного 4 а.